

اضواء على الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور يحيى هويدي

مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة وعين شمس

توزيعهم : هنا سور الأزبكية
أكبر مكتبة ورقمية

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع النسيم، القاهرة

أشهر جريئات على السجرام

الخنون

هنا سعد الأزيكية

فواكه في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية والفنية

اضواء على الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة وعين شمس



ملتزم الطبع
مكتبة الفتام
١٦٩ شارع النخلة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٥٨



مطبعة دار نشر الثقافة
(١) شارع كائنات مصر في القاهرة

أهداء

الى عشاق الواقع ؛
الى الذين يعتقدون بأن الواقع
يند عن كل الوسائل التى يضعها
الانسان لاستيعابه ؛
الى هؤلاء الذين يؤمنون بالانسان
لا فى صورته الإلهية ، ولا فى صورته
الوجودية ، ولا فى صورة الانسان
الأعلى ، بل فى صورة الإنسان
المتكامل : إنسان - المجتمع .



مقدم

يجدر بنا في هذه الحقبة من تطورنا السياسي والروحي أن نتلفت حولنا لنرى أين نحن وإلى أين نسير . وقد انقضى علينا وقت طويل قبل أن نستطيع تحديد أهدافنا السياسية على هذا النحو الفريد الذي يلمسه كل منا بوضوح تام . فليس من شك في أن أهداف المواطن العربي في الوقت الحاضر لم تعد تلك الأهداف الغامضة المتواضعة التي كان يستهدفها ويقنع بها إلى عهد قريب . وليس من شك كذلك في أن شخصيته السياسية قد تحددت معالمها ، أو كادت ، واستطاع وعيه الدولي أن يهيء له مناقشة كثير من المسائل التي ما كان يجرؤ على الهمس بها إلا نفر قليل من الطليعة . وما يزال المواطن العربي جادا في التعرف على نفسه ، واستيضاح شخصيته ، وما يزال صادقاً في وضع النقط على الحروف ، ولعله يبلغ من ذلك عما قريب أكثر مما أصاب .

بيد أن هذا التطور السياسي لا يكفي . إذ لا بد أن يقابله تطور روحي نحاول فيه — نحن أبناء الشرق العربي — أن نحدد موقفنا من التيارات الفلسفية والروحية التي تتجاذب العالم الآن . وتحديد هذا الموقف مع محاولة التعبير عن الصراع الداخلي الذي يسرى في ثقافة العصر الذي نعيش فيه تعبيرا عقليا ليس شيئا آخر إلا الفلسفة نفسها . ولكن لن يتسنى لنا هذا إلا إذا حددنا معنى الإنسان ، كما تفهمه التيارات الفلسفية المعاصرة ، وأوضحنا كيفية تفسيرها لموقفه تجاه الطبيعة أو الكون من ناحية ، وتجاه المجتمع من ناحية أخرى . ثم اتخذنا بعد ذلك موقفا لا نفسنا والإنسان كما يجب علينا أن نفهمه .

ذلك أن التيارات الفلسفية المعاصرة معنية أشد العناية بالإنسان وهي تفهم البحث في الوجود : ذلك البحث الذي كان وما يزال يحدد ما نعنيه من الفلسفة باعتبارها علم الوجود الكلي ، على ضوء جديد . إذ أن البحث في الوجود عندها لم يعد يعنى البحث في العلال البعيدة الغامضة ، بل أصبح يدل على البحث في كل ما يملأ الوجود الواقعي للإنسان ، وفي كل ما يمر حياته التي يحياها في عالمي الأشياء والأغيار (الأشخاص الآخرين) جميعا . والوجود الكلي عند هذه المذاهب لم يعد شيئا آخر غير ما يتعدى الوجود الخاص للإنسان ، ويفوق فهمه الشخصي للعلاقة التي تربطه بهذا الوجود القائم حوله .

إذا أردنا إذن أن نقف على الاتجاهات الرئيسية للفلسفة المعاصرة ، لا بل على الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة كلها علينا أن نجيب على هذا السؤال : ما هو موقف الإنسان من الوجود حوله ؟

هل الإنسان منصر في الكون بحيث يصبح مجرد جزء منه أو مجرد ظاهرة من ظواهره ؟ أم أنه يكون مركز العالم الذي يدور في فلكه هذا الأخير ويتعاق وجوده بوجوده ؟ وبعبارة أخرى ، إذا أردنا تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم أو الطبيعة فبأي شيء نبدأ ؟ أنبدأ بالطبيعة ؟ أنبدأ بالإنسان ؟ أم نبدأ من العلاقة الديناميكية القائمة بين الاثنين ؟

هذا في باب الوجود . ونستطيع أن نعبر عن نفس هذه المشكلة تعبيراً آخر إذا انتقلنا إلى باب آخر هو باب المعرفة أو باب معرفة الوجود . فإذا أردنا فهم كيفية معرفة الإنسان للعالم أو الطبيعة ، فهل نقول إن العالم بما فيه من أشياء مستقل في وجوده عن معرفة الإنسان له بحيث يكون وجوده غير متوقف على هذه المعرفة ؟ أم نذهب على العكس من ذلك إلى أن وجود العالم

وجميع الأشياء التي يزخر بها مرهون بمعرفة الإنسان بحيث يتعذر علينا أن نفصل بين نظرته هو للأشياء وطريقة معرفته لها وبين ما عليه هذه الأشياء في الواقع ؟ أم أن الأوفق أن تتخير حلا وسطا فنقول إن العالم أو الأشياء التي فيه مستقلة في وجودها عن الإنسان ، لكنها مقيدة به في كونها معروفة له فقط ، أي أن الإنسان لا يقيد الأشياء إلا من حيث أنها قابلة لأن تعرف به أو من حيث جانبها المعروف له . أما من حيث وجودها الواقعي ، فهو لا يقيد بها لأن هذا الوجود الواقعي ليس قاصرا على الجانب الذي يعرفه الإنسان .

وثمة مشكلة أخرى تتصل بعلاقة الإنسان بالكون وبطريقة معرفته له إذ أنه على أي نحو يجب أن نتصور معرفة الإنسان للكون وللأشياء ؟ أيعرف الإنسان الكون عن طريق عقله وقوانينه وشروطه ؟ أم أنه يعرفه عن طريق تجربته الحسية التي ينفعل فيها مع الأشياء بعواطفه ومشاعره التي يحياها في نفسه وتمتزج بكيانه على نحو الصق من امتزاج التصورات العقلية الجافة به ؟

هذا فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بعالم الأشياء . ولكن الكون الذي يملأ على الإنسان حياته ووجوده الخاص ليس كله أشياء جامدة بل يضم إلى جانب ذلك الأشخاص الآخرين الذين يعيشون معه في المجتمع ، ويكونون ما نستطيع أن نطلق عليه عالم الأغيار .

كيف يحدد الفرد موقفه بالنسبة إلى عالم الأغيار هذا ؟ هنا وتثار مجموعة من المسائل تشابه إلى حد كبير المسائل التي أشرنا فيها يتعلق بعالم الأشياء ونستطيع تحديدها على النحو التالي :

هل يترك الانسان نفسه لينصهر في المجتمع الذي يعيش فيه ؟ . أم يجعل من نفسه مركزاً للمجتمع ؟ . وبعبارة أخرى ، هل يعيش الانسان مع الاغيار ومع المجتمع يأتمر دائماً بأمرهم وبأمره ، ويلغى نفسه لحسابهم ؟ أم أنه — على العكس من ذلك — ينظر إلى هؤلاء الاغيار من زاويته هو الخاصة ويجعل وجودهم متوقفاً على وجوده الخاص ؟ وبعبارة أخرى إذا أردنا تحديد العلاقة بين الفرد والاشخاص الآخرين ، فبأي شخص نبدأ ؟ أبدأ بالاشخاص الآخرين ؟ أبدأ الفرد بنفسه ؟ أم أن علينا أن نبدأ من العلاقة الديناميكية القائمة بين الفرد والاشخاص الآخرين ؟

وعلى أي نحو سينظر الفرد إلى الاغيار ؟ أينظر إليهم على أنهم وجدوا ليسابوا حرية ويقفوا حجرة عثرة في سبيل تحقيق إمكانياته ؟ أم ينظر إليهم على أنهم وجدوا ليتعاونوا معه في بناء مجتمع متكامل ؟

وثمة مشكلة أخرى تتصل بهذه الاوامر التي يتلقاها الفرد من الاشخاص الآخرين ومن المجتمع . إذ أنه على أية صورة سينظر إلى هذه الاوامر ؟ أينظر إليها على أنها أوامر العقل ، تلك الملكة المشتركة بين الناس جميعاً ، والتي تفترض أن عقول الناس واحدة وتسقط من حسابها الخلافات الفردية بين الاشخاص ؟ أم ينظر إليها لا على أنها أوامر العقل أو الواجب بل على أنها مجموعة من المواقف والتجارب الحية التي يقفها الفرد في حياته تجاه هذه المجموعة من الأفراد أو تجاه هذا الفرد أو ذاك ؟

تلك هي مجموعة من رؤوس المسائل الفلسفية جمعناها على هذه الصورة متعمدين عدم الإشارة إلى أسماء الفلاسفة ، لنكفي القارئ شر شحن ذهنه

بالأسماء دون جدوى، ولنعينه على رسم صورة تخطيطية سريعة للبيدات
الفلسفي .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن المشكلة قد وضعت ، وبقي حلها .
وسنحاول في هذا الكتاب أن نتلمس حلولاً كثيرة قدمتها التيارات الفلسفية
المعاصرة . والكتاب من هذه الناحية عرض لأشهر الاتجاهات الفلسفية
الحديثة والمعاصرة . ويتميز هذا العرض بخاصيتين : —

١ — فهو عرض للمشا كل الفلسفية أكثر من أن يكون عرضاً للفلاسفة
أنفسهم ولآرائهم كل على حده .

٢ — وهو كذلك عرض نقدي . سنحاول فيه أن نبين أوجه الكمال
وأوجه النقص التي بدت لنا في كل مذهب من المذاهب الفلسفية التي سنعرض
لها من خلال عرضنا للمشا كل .

ونحن إذ نقدم هذا البحث للقارئ ندعوه أن يتخذ معنا موقفاً . ذلك
أن تفهم المذاهب الأدبية والفلسفية وتمثلها لا يكون إلا بأن يتخذ المرء
بإزائها موقفاً . وعلى الرغم من ذلك ، فنحن أبعد ما نكون عن الروح التزمينية
التي يفرض صاحبها على نفسه مقداً بناء كاملاً من الأفكار يتبعها وهو
معصوب العينين ولا يقبل بإزائها أية مناقشة . ولذلك ، فنحن إذ ندعو
القارئ لأن يتخذ معنا موقفاً لا نريد أن نفرض عليه السير في الطريق الذي
اخترناه . وكل ما نسعى إليه أن يفهم القارئ الروح التي وجهت بها أبحاث
هذا الكتاب والطريقة التي اخترناها في عرضها . ومن هذه الناحية ، فإن
عرض المشا كل التي اشتمل عليها هذا الكتاب عرض موجه ، أردنا من
ورائه أن يلمس القارئ الاتجاه الواقعي الذي سرنا فيه . وللقارئ مطلق

الحرية بعد ذلك أن يرفض كل ما ذهبنا إليه ، أو أن يقبل بعضه ويرفض البعض الآخر ، أو أن يستحسن بعض أوجه النقد التي وجهناها إلى المذهب الفلسفية المختلفة وإن يشور ضد البعض الآخر . للقارىء أن يفعل هذا لأن صاحب هذا الكتاب من أشد الناس إيمانا بأن كل مذهب فلسفي أو أدبي يجب أن لا يقبل كله أو يرفض كله ، وبأنه لم يعد من واجب القارىء اليوم أن يقبل أو يرفض كل هذا المذهب أو ذاك بل أصبح من واجبه فقط أن يحدد موقفه النقدي بإزاء الحل الذي قدمه هذا المذهب أو ذاك بالنسبة إلى هذه المشكلة الجزئية أو تلك . فبهذه الروح وحدها يستطيع كل من الكتاب والقارىء أن يقضيا معا على كل تعصب مذهبي .

* * *

وهناك فكرة رئيسية ملأت رأسي ودفعتنى إلى كتابة هذا البحث . وهى تمثل عندى المحور الذى يدور حوله الاتجاه الذى مرت فيه . وتتلخص هذه الفكرة فى أن الوجود الواقعى الممتد فى المكان والزمان الواقعيين أغنى من أن يحيط به عقل الانسان ، وأكثر ثراء من أن تلم به الشروط التى يضعها هذا العقل للاحاطة بالكون . وعلى ذلك ، فإن من المغالاة أن نذهب مع العقليين إلى التوحيد بين نظرية المعرفة ومبحث الوجود وأن نجعل هذه النظرية تقال على مبحث الوجود كله ، فى حين أن هذه النظرية لا تمثل إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود . وما يقال على نظرية المعرفة عند العقليين ينسحب كذلك على التجربة الوجودية عند الوجوديين . فإن يستطيع الفرد أن يحيا فى تجربته الشخصية الحية كل ما يضطرب به الوجود الواقعى من أحداث وإن نستطيع بالتالى أن نسلم مع الفيلسوف الوجودى بأن تجربته

الحية تمثل كل ما يشتمل عليه الوجود . وعلى ذلك ، فإن الوجود الواقعي في نظرنا يفوق ويتعدى ليس فقط عقل الفيلسوف العقلي بل تجربة الفيلسوف الوجودي أيضا . ومن أجل ذلك كان علينا أن نذهب إلى ما بعد نظرية المعرفة ، وإلى ما بعد التجربة الوجودية لنلتقي بالوجود الواقعي الذي يند عن كل الوسائل التي يضعها الانسان لاستيعابه ، سواء منها الوسائل العقلية أو الوجودية .

وقد جاء الكتاب على هذا النحو مقسما إلى ثلاثة أبواب . فالباب الأول بحث نقدي لنظرية المعرفة ولنظريات العقلين فيها . وقد اخترت له عنوانا « نظرية المعرفة ونقدها » . عرضت في الفصل الأول منه واسمه : « نظرية المعرفة » ، لأشهر نظريات المعرفة . أما الفصل الثاني وعنوانه : « ما بعد نظرية المعرفة » ، فقصدت من ورائه نقد نظرية المعرفة وبيان أننا مضطرون لكي نلتقي بالوجود الواقعي أن نذهب إلى ما بعد الشروط التي يضعها العقل أو الذات العارفة لمعرفة . أما الباب الثاني ، فهو بحث نقدي لأهم الأفكار الوجودية . وقد اخترت له عنوانا « التجربة الوجودية ونقدها » . قدمت في الفصل الأول منه ، وهو تحت عنوان « التجربة الوجودية » ، السمات الرئيسية التي تميز الجو الوجودي . أما الفصل الثاني ، وعنوانه « ما بعد التجربة الوجودية » ، فقصدت من ورائه نقد التجربة الوجودية وبيان أوجه النقص فيها وضرورة تخطيها لكي نلتقي بالوجود في صورته الواقعية . وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يبحث الباب الثالث والآخر في « الفلسفة الواقعية » ، وقد عرضت في الفصل الأول منه وعنوانه « أسس الواقعية الفلسفية » ، لمعنى الواقعية الفلسفية ولأشهر الأسس التي تقوم عليها ، وفتت في الوقت نفسه بنقد الواقعية المادية . أما الفصل الثاني فقد كرسته لدراسة « نموذج من

الفلسفة الواقعية ، قمت فيه بدراسة عاجلة ، للواقعية الجديدة أو النيور بالزم
عند صمويل الاسكندر ، ، أحد الفلاسفة الانجليز المعاصرين ، ممن ينتمون
إلى « النيور بالزم » .

وبعد . فإني لا أطمع من وراء كتابة هذا البحث إلا في استثارة هذه
المسائل الفلسفية العويصة في ذهن القارىء . وفي دعوته لأن يشارك فيها
ويناقشها ويتخذ منها موقفا . فهذا وحده يستطيع أن يتفلسف ، ويستطيع
أن يعرف نفسه كإنسان ، على نحو جدى ، ويستطيع كذلك أن يعرب عن
رأيه في التيارات الفلسفية المعاصرة التي يقدم لنا كل منها صورة مختلفة
للإنسان ، ويستطيع أخيرا أن يضيف إلى نضجه السياسى نضجا آخر فلسفيا .
ولست أزعم أننى قد استوعبت هنا جميع المشاكل التي أثرت ، إذ أن كل
مشكلة منها تحتاج إلى أفراد كتاب خاص . ولكننى حاولت مع ذلك أن
ألم بهذه المشاكل المسماة سريعا واضعا نصب عيني أن أرسم الخطوط الرئيسية
للكون الواقعى والإنسان الواقعى ؟

بجى هوبزى

فاتحة

البحث في نظرية المعرفة من أهم مباحث الفلسفة على الإطلاق وهو عبارة عن البحث في قدرة العقل على معرفة العالم الخارجى وفى الوسائل التى يضمها لى تتم له هذه المعرفة وفى الحدود التى يجب أن يقف عندها ولا يتعداها . والحق أن الإهتمام بهذه المباحث لم يحس إلا متأخراً . ذلك أن العقل الإنسانى فى أول عهده بالفلسف كانت لديه من الثقة العمياء بنفسه وبقدراته ما لم يسمح له بمناقشة هذه الأمور . ولذلك نرى أن أهم ما يسترعى النظر فى الفلسفة اليونانية بوجه عام هو عدم تمييز ما بين الذات والموضوع أو بين الداخلى والخارج لأن العقل فى هذه الفترة من تطوره لم يكن ليناقش نفسه الحساب ، ولم يكن ليشعر بذاته فى تماثل الطبيعة بل كان منصرفاً فيها ومختلطاً بها . ولم يستطع العقل الإنسانى أن يناقش حقاً قدرته على المعرفة إلا متأخراً ، وعلى وجه التحديد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عند الفلاسفة الانجليز هوبز ولوك وباركلى وهيوم ، وكذلك عند الفلاسوف الألمانى كانت .

وقد أصبح البحث فى نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا عند هؤلاء الفلاسفة مرادفاً للفلسفة كلها ، وأصبحت الميتافيزيقا بهذا الاعتبار قاصرة على مبحث واحد هو مبحث نظرية المعرفة . ولكن هذا الاتجاه ينطوى على مغالاة كبيرة . ومن أهم الأغراض التى يسعى إليها هذا الكتاب أن يبين أوجه هذه المغالاة . ذلك أن الميتافيزيقا أو مبحث الوجود أعم وأشمل

من مبحث الابدستمولوجيا . والوجود يبدو لنا على أنه يتعدى ويفوق كل ما تستطيع الذات العارفة أن تضعه من شروط لمعرفة . ومن أجل ذلك فهو لن ينحل إلى هذه الصور العقلية التي يريد العقليون أن يحصروه فيها فهذه الصور تطلعنا على جانب واحد فقط من الوجود الواقعي ، وسيظل دائما أمام الفيلسوف عدة جوانب أخرى عليه أن يقوم باكتشافها . ولن يستطيع أبدا أن يحيط بهذه الجوانب لأن الواقع بطبيعته يند عن الذات العارفة ، وهو أثرى واعنى من أن تخضع هذه الذات لمقولاتها .

وعلى كل حال ، فسنحاول في هذا الفصل أن نعرض لأهم الأقوال في نظرية المعرفة . ثم نتبع ذلك بنقدها في فصل آخر .

١ - ما قبل كانت

١ - ديكارت :

كان ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) من أشد الناس إيمانا بالعقل البشرى . ولكنه أكثر من الحديث عن الحدس العقلي ، و الغريزة العقلية ، و النور الفطري ، و البداهة الذاتية ، و الطبائع البسيطة ، حتى جاء مذهبه كله خاليا من الاحتكام إلى التجربة الحسية والاعتماد عليها . حقا ، إن ديكارت كان مضطرا إلى إبراز الدور الذي يلعبه النور الفطري أو العقلي باعتباره حظا مشتركا بين الناس جميعا أو باعتبار أنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وذلك ليقاوم إدعاءات رجال العصور الوسطى وميلهم إلى حصر العلم في دائرتهم الخاصة فجاء ديكارت وتحدث هذا الحديث عن العقل ليبين لهم أن العلم للجميع وأن الثقافة يجب أن لا تحصر في دائرة خاصة وأن المسألة هي مسألة منهج قبل أن تكون مسألة إدعاء بالمعرفة . ومع ذلك ، فإن هذا الاهتمام بالعقل من جانب ديكارت ، وعدم مناقشته قدرته على تحصيل المعرفة وإهماله الاحتكام إلى التجربة الحسية ، كل هذا دفع الفلاسفة الانجليز إلى أن ينظروا إلى أقواله في الغريزة العقلية ، نظرة شك ، ودفعهم كذلك إلى أن يهتموا هم بالاحتكام إلى التجربة الحسية .

ولكن من حق ديكارت علينا هنا أن نقرر أن اهتمامه بالعقل وبالمعرفة العقلية لم يكن من أجل أن يثبت أن العقل هو السبيل الوحيد للمعرفة بل من أجل أن يثبت فقط أن العقل يفضل جميع الوسائل الأخرى في تحصيل المعرفة لأن المعرفة التي يقدمها لنا معرفة واضحة متميزة . فقد اعترف

ديكارت بالحواس وبالخيال ، غير أنه ذهب إلى أن المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس مثلاً معرفة مختلطة غير واضحة ولا متميزة . ومن هنا جاء امتياز المعرفة العقلية عليها . ولكن أهم ما يمتاز به هذه المعرفة العقلية عند ديكارت أنها تصلنا بالوجود الواقعي على نحو أكثر مباشرة من أية معرفة أخرى .

فديكارت قد أعلى من قيمة العقل والمعرفة العقلية لا من أجل أن يرد الوجود كله إلى العقل بل لأنه رأى أن العقل يصله بالوجود الواقعي مباشرة وأن الفكرة الواضحة المتميزة معناها أن ثمة شيئاً واقعياً يقابل هذه الفكرة وهذا الموقف من ديكارت لا يمكن أن نعده موقفاً مثالياً ، بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة . فالفيلسوف المثالي يابغى الوجود الواقعي للأشياء الخارجية وينظر إليها باعتبار أنها مجرد تأثيرات ذاتية (حسية أو عقلية) . أما ديكارت فلم ينظر إلى الأشياء على أنها مجرد تأثيرات ذاتية ، بل نظر إليها على أنها أشياء واقعية لها وجود مواز لوجود الذات أو العقل . وفي الوقت نفسه وثق بالعقل البشري أو بالصور الذهنية الواضحة المتميزة ثقة جعلته يربط بينها وبين الوجود الواقعي للأشياء التي تقابلها ، وجعلته ينظر إلى هذه الصور على أنها ملتزمة النحاً مباشراً بالأشياء الواقعية .

ومن أجل ذلك ، علينا أن ننظر إلى الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود ، لا على أنه يعني أن واقعة وجودي تساوي واقعة تفكيري أو على أن واقعة وجودي تنحل إلى واقعة تفكيري بل على أنه يعني أن التفكير يُسلم إلى الوجود الواقعي وأنه ملتزم وإياه . يقول الأستاذ آل كيه F.Alquié معارضا التفسيرات المثالية التي أدلى بها كثير من الشراح في تأويل

الفلسفة الديكارتية : « حقا ، إننا يجب [عند ديكارت] أن نبدأ من التفكير
ولكننا نفعل ذلك لكي نذهب إلى الوجود ، لكي نلتقي بالوجود الذي
يسبقه والذي فصل الشك بيننا وبينه مؤقتا ... فإذا كانت الميتافيزيقا الديكارتية
تظهرنا على أن كل شيء أو موضوع لا بد أن يردنا إلى الكوجيتو ، فإنها
تظهرنا كذلك على أن الكوجيتو يردنا إلى الوجود ، إلى وجوده الخاص
أولا . والعبارة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، ليس معناها أن واقعة وجودي
نتيجة عن واقعة تفكيري بل تعني على العكس من ذلك أن واقعة تفكيري
تبرهن على وجودي ... ، وذلك لأن حقيقة التفكير عند ديكارت ليس
معناها أن التفكير هو الذي يمنح الموجودات معناها [على نحو مثالي] بل
معناها أن التفكير مرتبط بالوجود وملتحم به باعتبار أنه يمثل جوهره ...
ولهذا السبب فإن النفس عنده ليست تفكيرا محضا Cogitatio بل هي شيء
مفكر res cogitans . وفيما يتعلق بهذه النقطة فإن ردود ديكارت على هون
ليست في حاجة إلى الشك في معناها ، فهو يقول : « عندما أتحدث عن العقل
أو النفس ، أو الذهن أو الفكر ... الخ فإني لا أقصد بهذا كله الملكات التي
تدل عليها هذه الأسماء فقط ، بل أقصد الأشياء المزودة بملكة التفكير » (١)
وعلى ذلك ، فإن ديكارت يعد أبو الفلسفة الحديثة وأبو الفلسفة العقلية
لا لأنه أرجع جميع صفات المادة إلى العقل بل لأنه ذهب إلى أن العقل
وحده هو الذي يستطيع أن يطلعنا على الوجود الواقعي بصورة واعنة .
أما إرجاع جميع صفات المادة إلى العقل والنظر إليها على أنها مجرد
تأثيرات ذاتية (وهو الموقف المثالي الأصيل) فلم يتم إلا على يد الفلاسفة

(١) F. Alquié : La Découverte Métaphysique de L'homme
chez Descartes, Paris, P. U. F. ; 1950 . ص ١٨٢

الانجليز : لوك وباركلي وهيوم . ومن أجل ذلك ، فعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة الانجليز قداهتموا بالتجربة الحسية أكثر من اهتمام ديكارت بها ، وعلى الرغم من أن ديكارت قد قصر حديثه على العقل وحده ، إلا أنه يجب علينا أن نؤرخ المثالية الحديثة هؤلاء الفلاسفة لا بديكارت . وذلك لأنهم ألغوا الوجود الواقعي للأشياء وأرجعوه إلى مجرد تأثيرات ذاتية ، في حين أن ديكارت لم يفعل شيئاً من هذا . وكان اهتمامه بالعقل قائماً على أن الصور الذهنية للأشياء ملتزمة بالوجود الواقعي لها وتسلمنا إلى الأشياء الواقعية بصورة مباشرة .

ب — هوبز — لوك — باركلي — هيوم :

أتيح لتوماس هوبز (١٥٨٦ — ١٦٧٩) أن يتعرف على فلسفة ديكارت أثناء الرحلة التي زار فيها فرنسا وحرص أثناءها على حضور الاجتماعات التي كان الأب مرسن ، صديق ديكارت ، يعقدها في باريس . ومن الثابت أيضاً أن الأب مرسن أهدى بعد ذلك ، نسخة من كتاب « التأملات » ، لديكارت إلى هوبز فقام هذا الأخير بنقدها من ناحية طابعها العقلي وأظهر تحمسه للمعرفة الحسية .

نظر هوبز إلى المادة ، فأرجع خواصها كلها إلى مجموعة من التغيرات الذاتية . ولما كان هوبز فيلسوفاً حسياً ، فكان من الطبيعي أن يصف هذه التغيرات الذاتية بأنها تأثيرات حسية تتم في الحواس ، لا في العقل .

ولكن كيف تتم هذه التأثيرات الذاتية ؟ ذهب هوبز إلى أن الصفة الرئيسية التي تتصف بها الظواهر الخارجية (الأشياء) أو الظواهر الداخلية

(الحالات الشعورية والإحساسات الباطنية) على السواء هي الحركة . وهذه الحركة هي الأساس في كل تغير يتم في العالم الخارجى وفي نفوسنا . وعلى ذلك ، فلما كان كل تغير مصدره الحركة ، فإن الإحساس الذى يتولد عن التغير لا بد أن يتم هو الآخر عن طريق الحركة : حركة الذرات فى داخل الجسم أو الشئ الخارجى . وهذه الحركة تقابلها حركة أخرى هي حركة الذرات فى حواسنا . وهذه الحركة الأخيرة تنتقل إلى المخ عن طريق الأعصاب الموردة ، فتؤدى تلك الحركة الباطنية إلى إحداث نوع من رد الفعل يؤدى إلى إظهار الشئ الذى بدى لنا من خلال إحساسنا الباطنى باعتبار أنه قائم فى العالم الخارجى أو باعتبار أنه موضوع خارجى . فالأصل إذن فى الإحساس هو تلك الحركة الذاتية التى تتم فى داخل نفوسنا ، ونقاومها الآثار الحسية فينتج عنها تلك الأشياء التى نراها فى الخارج من خلال إحساسنا الذاتى .

فالمعرفة عند هوبز معرفة حسية ، والإحساس عنده تغير أو تأثر ذاتى . واهتم هوبز كذلك بوضع الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفة الانسانية فقال إن العلم لا يقدم لنا كل شئ . لأن الانسان يشعر بأنه فى حاجة إلى الايمان بالله لأنه عاجز ضعيف . ولكن فكرة الله اللامتناهى لا تمثل عنده الأساس الايجائى لكل تفكيرنا المتناهى ، كما هو الحال عند ديكارت ، بل تمثل عنده فكرة سلبية وتعنى الحمد الذى وصلت إليه معرفتنا ولم تستطع أن تتعداه . فالإيمان بالله والاعتقاد بوجوده لا يمثل إذن عند هوبز الأساس فى التفكير البشرى بل يمثل عنده خاتمة المطاف للعلم الانسانى .

وذهب جـون لوك (١٦٣٢ — ١٧٤٠) إلى أن التجربة هي مصدر

جميع أفكارنا ، سواء منها الأفكار التي تتعلق بالتجربة الخارجية أو الأفكار التي تتعلق بالتجربة الداخلية . ومصدر النوع الأول من الأفكار هو الاحساس أو الإدراك الحسى الخارجى الذى يأتينا من العالم الخارجى . أما النوع الثانى فمصدره تأمل حالاتنا الداخلية أو الباطنية .

وفىما يتعلق بصفات المادة ، فقد ذهب لوك إلى مثل ما ذهب إليه هوبز . قال : « إن النار تتصف بأنها حارة ومضيئة ، والثلج بأنه بارد وأبيض ، والحلوى بأنها بيضاء وحلوة المذاق . ولكن جميع هذه الصفات ليست إلا مجموعة الصور أو الآثار التى تخلفها فىنا هذه الأشياء . التى قد نظن أن صفاتها قائمة فيها مع أن الواقع يقرر قيام هذه الصفات فىنا وحدنا ، (١) .

ولكن لوك ميز بين نوعين من الصفات للمادة : الصفات الثانوية (مثل اللون والطعم والرائحة) والصفات الأولية (مثل الصلابة والامتداد والشكل) . أما الصفات الثانوية فهى مجرد تأثيرات ذاتية فىنا آتية من الأشياء . وهى بذلك تختلف عن الصفات الأولية التى تقوم فى الخارج ، غير منفصلة عن الأشياء .

واهتم لوك بوضع الحدود التى يجب أن يقف عندها العقل البشرى . فهو يقول : « إذا استطعت فى هذا البحث حول طبيعة العقل أن أصل إلى اكتشاف قدرته وإلى أى مدى تستطيع أن تصل قواه ، وأن أحدد أى المبادئ يستطيع أن يتناولها وأياها تبعد عن تناوله . إذا استطعت أن أبين

Locke : Essay on Human Understanding, Book II, (١)
Ch. V III, - §§ 14 - 15 .

هذا كله فإني زعيم بأننا سنخضع العقل البشري لنا وبأننا سنكون على جانب كبير من الحذر عند الخوض في الأشياء التي تتعدى إدراكنا ، وبأننا نستطيع أن نوقف العقل عند الحد الذي لا يمكنه أن يذهب إلى ما وراءه ، (١) .

أما جورج باركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣) فقد اشتهر في تاريخ الفلسفة بأنه صاحب المذهب اللامادى ، أى المذهب الذى لا يعترف للمادة بوجود منفصل عن كونها مدركة . وقال قوله المشهور بأن « وجود الشيء هو إدراكه ، esse est percipi » . ومعنى ذلك أن الشيء المادى ليس له وجود منفصل عن إدراكه . وينتج من ذلك أن جميع صفات المادة تنحل عند باركلي إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ، سواء فى ذلك صفاتها الأولية أو الثانوية . ومعنى ذلك أن باركلي قد ذهب إلى أبعد من لوك فى مثاليته . لأنه رأى عدم ضرورة الفصل بين الصفات الأولية للمادة وصفاتها الثانوية ، إذ أن جميعها تنحل إلى مجرد إحساسات ذاتية . فيقول باركلي رداً على لوك : « إن هؤلاء الذين يقررون أن الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية توجد قائمة فى جواهر غير مفكرة موجودة خارج عقولنا يعترفون فى الآن نفسه بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لها وجود من نوع آخر ، إذ أنها — كما يقولون هم — ليست إلا إحساسات ذاتية موجودة فى العقل وحده وهم يرون أن هذا قول صحيح لا ترقى إليه الشبهات . والآن ، فإذا كان من الثابت أن الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى ، ولا يمكن أن نتصورها — حتى عن طريق التفكير لا عن طريق الواقع — مجردة

Locke ; Essay on Human Understanding, Book. ch. I (١)

عنها ، فينتج عن هذا أن هذه الصفات الأولية توجد هي الأخرى في العقل ، (١) وليكن يؤكد باركلي أن جميع صفات المادة ليست قائمة في الخارج ذهب إلى أن إدراك الإنسان للمسافة أو للأشياء التي على بعد منه لا يتم عن طريق البصر أو الإدراك المباشر بل هو حكم مركب يدخل في باب الأحكام العقليه وتعاون فيه إدراكات لمسية وجمالية أو عضلية أخرى تتمثل في تلك التقلصات العضلية التي تصحب الاحساسات الشبكية في عملية الابصار . وليس أدل على ذلك من أن الشخص الذي ولد أعمى ؛ لن يستطيع — إذا وهب فجأة نعمة الابصار — أن يبصر . بل لا بد له من وقت كاف ليوفق فيه بين العلامات والرموز البصرية وبين التقلصات العضلية التي تصحبها والتي تساعد على إنجاز عملية الابصار . وقد اهتم باركلي بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً لأنه لاحظ أن حاسة النظر أو الابصار هي الحاسة الوحيدة التي تجعلنا نعتقد بوجود الأجسام في الخارج ، خاصة فيما يتعلق بإدراكنا للمسافة . ومن أجل ذلك ، كان أول كتاب ألفه باركلي هو : نحو نظرية جديدة في الابصار An Essay towards a New Theory of Vision الذي ألفه عام ١٧٠٩ وألف كذلك عام ١٧٢٣ في نفس الموضوع : دفاع وشرح لنظرية الابصار The Theory of Vision Vindicated and explained

وكان نقد باركلي الاساسي موجهاً ضد قيام جوهر مادي خارج الذهن يكون موضوعاً أو محلاً للصفات ، وتتقوم هذه الأخيرة فيه كما كان يدعى فلاسفة العصور الوسطى . فالجوهر المادي ليس موجوداً وما هو موجود

فعلا ليس إلا مجموعة من الصفات وهذه الصفات ليست بدورها إلا ما يخلعه العقل على المادة فينتج من ذلك أن خواص المادة ، وبالتالي المادة نفسها ، لا وجود لها إلا في الذهن .

ولكن على الرغم من اعتماد الأشياء الخارجية على الذات المدركة فإن باركلي ينهبنا إلى أن هذا الوجود الذاتي للأشياء لا يجعل منها مجرد أشياء وهمية لأن هذه الأشياء — سواء أدركها العقل أم لا — موجودة بصفة دائمة في العقل الإلهي . وهي تستمد حقيقتها الدائمة من هذا الوجود المستمر في العقل اللامتناهي . ومعنى ذلك أن باركلي خشى أن يؤدي ربطه لوجود الأشياء بعجلة الإدراك إلى أن يصبح وجودا موقوتا بلحظة الإدراك . فأراد أن يضفي عليها وجودا حقيقيا واقعيا . ومن ثم جعلها قائمة في عقل أكثر شمولاً من العقل الفردي ، ألا وهو العقل اللامتناهي .

وكان من الطبيعي في مذهب كهذا يقيد وجود المادة بالذات المدركة أن لا يعترف إلا بوجود الذات المدركة ، وبالأحرى بوجود الأشخاص المدركين . ولذلك نرى باركلي يضيف إلى عبارته المشهورة : « وجود الشيء قائم في إدراكه » هذه الكلمة الأخرى « أو قائم في الأشخاص المدركين له من حيث قدرتهم على فعل الإدراك » ، aut percipere

ومعنى ذلك أن الوجود الواقعي ينحل عند باركلي إلى مجموعة من الإدراكات ومجموعة من الأشخاص المدركين . فالأشياء لا وجود لها إلا عن طريق فعل الإدراك الذي تقوم به الذات المدركة ، أما الأشخاص فلهم وجودهم الأصلي القائم بذاته ماداموا هم الذين يقومون بفعل الإدراك . وقد ذكرنا أن باركلي أنكر وجود الجوهر المادي لأن المادة نفسها

قد انحلت عنده إلى مجموعة من الادراكات الحسية الذاتية . فهل كان موقفه بالنسبة إلى الجوهر الروحي أو النفس كموقفه بالنسبة إلى المادة ؟ من الطبيعي أن يكون موقف باركلي بالنسبة إلى الجوهر الروحي مخالفا لموقفه بإزاء الجوهر المادى ، ولذلك نجده يقول : « ليس ثمة جوهر آخر غير الروح أو الجوهر الروحي » (١) ويقول كذلك : « إذن لابد أن يكون ثمة جوهر ولما كنا قد أوضحنا استحالة قياس جوهر مادى أو جسمانى ، فلم يبق إلا أن نقول بوجود جوهر فعال غير جسمانى ، وهو الروح أو النفس التى هى علة الصور ، (٢) ومعنى ذلك أن النفس جوهر وليست مجموعة من الاحساسات المتفرقة أو الادراكات الحسية الجزئية التى نلتقى بها هنا وهناك . ولكن باركلي عندما يتحدث عن النفس باعتبارها جوهرًا لم يكن يقصد أنها جوهر ثابت يكون محلاً ساكنًا للصور ، وإنما قصد إلى القول بأنها جوهر فعال ، متحرك ، قوامه الفاعلية والديناميكية والارادة . وذلك فى مقابل الصور الحسية التى قوامها الانفعالات ، ومن أجل هذا السبب ، قال باركلي بمعرفة خاصة للنفس أطلق عليها اسم « اللمحة العقلية » ، The notion التى تختلف عن معرفة الأشياء عن طريق الادراك الحسى . يقول باركلي : « إن لدى لمحة أو فكرة عامة عن النفس ، على الرغم من أنه ليس لدى — إذا رمت الحق — أية صورة حسية عنها ذلك لأنى لا أدركها كإدراكى للصور الحسية بل أصل إلى معرفتها عن طريق التأمل الذاتى ، (٣) ومعنى ذلك بعبارة أخرى

Berekley : The Principles . . . , £ 7 (١)

Berkeley : نفس المرجع ، فقرة ٢٦ (٢)

Berkeley : The Three Dialogues between Hylas and. philonus, (٣)
The Third, ed. Sampson, Vol. I ص ٣٦

أن معرفة النفس عند باركلي هي معرفة مباشرة للفعل الذى تدرك به نفسها وتذكر به الصور الحسية عن طريق إدراكها لنفسها .

وتأثر ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) هؤلاء الفلاسفة فى اهتمامهم بالمعرفة الحسية وفى إنكار الوجود الخارجى للأشياء : « نستطيع أن نلاحظ - وهذا أمر أقره الفلاسفة فضلا عن أنه واضح بنفسه - أن ما يكون حاضرا أمام العقل من موضوعات ليس إلا مجموعة إدراكاته وآثاره أو صورته الحسية ، وأن الأشياء الخارجية لا تصبح معروفة لنا إلا عن طريق هذه الإدراكات الحسية التى تشيرها ، (١) .

ولم يكتف هيوم بإنكار الجواهر المادية ، كما فعل باركلي بل أنكر كذلك الجوهر الروحى الذى اعترف به باركلي ، فقال إن الوجود كله سواء أكان الوجود المادى أو الوجود العقلى ينحل فى نهاية الأمر إلى مجموعة من الآثار الحسية ، وهى إما أن تكون آثارا حسية قوية أو مجرد صور مستمدة من تلك الآثار الحسية وتكون عادة صورا باهتة أقل وضوحا من الآثار الحسية وهذه الآثار الحسية تبدو أمامنا مترابطة حتى نخيل لنا أنها تكون سلسلة من العلل والمعلولات ، مع أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد عادة . فإذا رأينا اللهب مثلا فإن العقل يتجه عن طريق العادة أو عن طريق تكرار ظهور اللهب إلى توقع الحرارة ، فيشعر بها ومن ثم يعتقد أن اللهب هو العلة فى الاحساس بالحرارة ، مع أن المسألة ليست إلا مجرد اعتقاد belief . ولذلك يقرر هيوم أن تفكيرى فى شيء ما لا يختلف عن تفكيرى فيه باعتباره موجودا ، لأن « هذه الفكرة [فكرة الوجود]

وإذا ما أضيفت إلى صورة شيء ما فإنها لا تضيف جديداً إليها ، ^(١) . وعلى ذلك ، فإن المعتقد لا يختلف عن الخيال إلا اختلافا ذاتياً محضاً عن طريق العاطفة أو الشعور الذي يصاحب الإنسان في حالة كل منهما . وهذا الشعور الذي يصاحب المعتقد يجعلنا نعتقد بأن هناك إتساقاً . بين ظواهر الطبيعة يؤدي إلى اعتقادنا بضرورة ظهور ظاهرة معينة (يطلق عليها المعلول) إذا سبقها ظهور ظاهرة أخرى (يطلق عليها اسم العلة) . أما في حالة الخيال ، فالأمر مختلف لأن هذا الشعور الذي يظهر في حالة المعتقد ويصاحبه يمتنع عن الظهور في حالة الخيال ، بحيث يصبح تعاقب الظواهر التي أمامنا مجرد احتمال لا ضرورة فيه ^(٢) .

* * *

هؤلاء الفلاسفة الأنجائز هم واضعوا المثالية الحديثة . فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة ، وخواص المادة تنحل في رأيهم إلى مجموعة من التغيرات الذاتية ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الإدراك .

وقد ذكرنا في أول هذه الفصل أن أصحاب نظرية المعرفة قد أهتموا بمبحث المعرفة حتى جعلوه يقال على الوجود كله ، وأنهم لم يفصلوا بين المعرفة والوجود لأن الاثنين يدلان عندهم على مفهوم واحد . فالمادة عند هؤلاء الفلاسفة ليست مرتبطة بالذات من حيث قابليتها للمعرفة فقط بل

(١) Hume : A Treatise of Human Nature, part II, section VI

(٢) أنظر كتاب المؤلف « مقدمة في الفلسفة العامة » ص ٨٨ — ص ٩٣ .

من ناحية وجودها أيضا . لأن الذات في نظرهم لا يوكل إليها أمر معرفة الأشياء فقط بل أمر وجودها كذلك . وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يميزوا بين وجود الأشياء ووجودها المدرك المعروف لنا ، وحصرُوا الوجود الأول في الوجود الثاني مع أن هذا الوجود الثاني ليس إلا مجرد جزء من الأول . أكثر من هذا ، فقد ذهبوا إلى أن وجود المادة قائم في العقل ، وإذا كان باركلي قد تحدث عن وجود الأشياء بصفة دائمة في الخارج ، باعتبار أنها قائمة في العقل الإلهي ، فإننا يجب أن لانفهم من الأشياء هنا الأشياء الواقعية المشخصة المتقومة في وجود الأعيان أو في الوجود الشئى بل يجب أن نفهمها على أنها ، الصور ، الحقيقية التى لهذه الأشياء ، التى يجردها الشعور أو فعل الإدراك أمامه في لحظة الإدراك . وذلك لأن الوجود الحقيقى عند باركلي هو وجود الصور القائمة في داخل العقل أو خارجه .

واكن هذه المثالية الانجليزية لم تكن إلا بداية خجولة فقط للمثالية . ونقول إنها بداية خجولة لأن الفلاسفة الانجليز لم يستطيعوا أن يتخلصوا تماما من أثر الواقع الحسى . فهم قد اتخذوا نقطة بدئهم من المعرفة الحسية ، وتصوروا الصور العقلية على غرار الأشياء المحسوسة . فالصور العقلية عند باركلي والانطباعات الحسية عند هيوم ليست إلا الوجه المقلوب للأشياء المحسوسة ، ولكنها مرتبطة بها ، ووجودها على قد ، وجودها ، ومتخذ من نموذجها ، وعلى نطها .

٢ - المثالية النقدية عند كانت .

١ - خصائصها العامة :

كان لابد للمثالية أن تعتمد على نفسها أكثر من هذا . كان لابد أن تشعر بأنها حرة طليقة وبأن مبادئها تنبعث من ذاتها وبأن صورها ليست على غرار الأشياء . ومن ثم كان عليها أن تقفز قفزة أخرى تتخلى فيها عن محاكاتها للعالم الحسى ، ويصبح العقل فيها ممسكا بزمام أمره ، متسلطا على الطبيعة على شروطه عليها . وكان على المثالية كذلك أن تستبدل بهذا التصور الخجول للصور العقلية تصورا آخر ، ينظر فيه إلى التجربة الحسية كلها دفعة واحدة . على أنها « تجربة معقولة » ، أى خاضعة للعقل . فجاء الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وقفز بالمثالية هذه القفزة .

نظر كانت إلى العقل أو الشعور فلم يعجبه تصور الفلاسفة الانجليز له ، باعتباره جماعا للصور أو الآثار الحسية المتفرقة التى تحاكي فى تفرقها تفرق الأشياء المحسوسة . وفضل هو أن ينظر إلى العقل نظرة أكثر كلية وشمولا . ونظر كذلك إلى العالم المحسوس ، فأثر أن لا يقف أمام هذه الأشياء المحسوسة الجزئية المتفرقة وفضل أن ينظر إلى العالم المحسوس كله نظرة كلية شاملة . وكانت هذه النظرة الكلية إلى العقل وإلى العالم المحسوس معا من أهم ما أحرزته المثالية على يد كانت . ومن أهم النتائج التى ترتبت على هذه النظرة أن فطن كانت إلى فكرة الاطارات العقلية العامة لتحل محل الصور العقلية الجزئية المتفرقة . فالمثالية الكانتية مثالية إطارات أو قوالب عقلية عامة ينشرها العقل على التجربة الحسية ، لا فى صورتها الجزئية بل فى صورتها الكلية العامة ، فتلف فى طياتها هذه الأشياء المتكثرة التى يزخر بها العالم المحسوس .

وأتبع كانت هذه الخطوة الأولى بخطوة أخرى أو بخطوات فرأى أولاً أن العقل هو الذى يقود الطبيعة لا العكس . وهذا موقف طبيعي بالنسبة إلى كل فيلسوف مثالى . وقد أطلق كانت على هذا الموقف اسم الثورة الكوبرنيكية ، تشبها لموقفه فى الفلسفة بموقف كوبرنيكس فى الفلك . ويقصد بهذا التعبير أن مذهبه قد جعل من الإنسان مركزاً للعالم أو جعل العالم يدور حول عقل الإنسان . وسننظر فيما بعد فى صحة تسمية هذه النظرة بالثورة الكوبرنيكية ، لأنها فى نظرنا تسمية غير صحيحة . ولكن ما يهمنا الآن أن نتابع استعراض المبادئ العامة التى تقوم عليها المثالية الكانتية .

فقد قلنا إن كانت نظرية العقل ككل وإلى العقل ككل بدلاً من أن ينظر إلى كل منهما نظرة جزئية باعتبار أن الطبيعة مكونة من أشياء جزئية متفرقة وأن العقل مكون من صور عقلية أو انطباعات حسية منفصلة بعضها عن البعض الآخر . وقلنا كذلك إن المثالية الكانتية قد جعلت العقل يقود الطبيعة ، لا العكس . ولكن هذه المثالية — وهذه هى خاصيتها الثالثة أو المبدأ الثالث الطريف الذى قدمته — لم تعزل العقل عن الطبيعة ، بل جعلته باطناً فيها . فالعقل عند كانت لا يقود الطبيعة من فوق برجه المتعالى ، وإنما يقوم بهذه المهمة وهو باطن أو حاضر فيها . وقد قاوم كانت ما وسعته ذلك هذا التصور للعقل المفارق transcendant ، وقاوم ادعاءاته ، وقاوم كل أنواع المعرفة المفارقة التى يصل إليها هذا العقل فى شطحاته المجردة ، وفى تأملاته البعيدة عن التجربة . وفلسفة كانت لا تفهم إلا مقاومتها لهذا العقل المفارق ، الذى أطلق عليه اسم العقل المدعى الجدلى السفسطائى La Raison . وأطلق على ادعاءاته المتعالية اسم الأفكار Les Idées . وذلك فى مقابل الذهن L'entendement الذى يقيد نفسه بالتجربة ، وفى مقابل مقولاته Catégories وصور الحساسية الخاصة به .

ومن هذه الناحية ، نستطيع أن نسمى فلسفة كانت بفلسفة التجربة من حيث أنها لم تتحدث عن العقل إلا وقصدت العقل الذى يتخذ التجربة ميداناً له . ولكن يجب أن نفهم التجربة عند كانت على أنها « التجربة المعقولة » أى التجربة الحسية باعتبار أن العقل قائم فيها . ولعل طرافة المثالية الكانتية كلها قائمة فى هذا الفهم الجديد للتجربة . فقد كان ينظر إلى التجربة منذ أرسطو على أنها الحقل الذى يستطيع أن يقدم لنا المادة المتغيرة المتحولة التى لا تصلح أن تكون موضوعاً للعلم وذلك لأنه لا علم إلا بالكلى وبالضرورى ، ولا وجود للكلى أو الضرورى فى التجربة . ومن ناحية أخرى ، فقد درج كثير من الفلاسفة على أن ينظروا إلى العقل على أنه جوهر ررحى منفصل عن المادة . ولم يستطع الفلاسفة الانجليز أن يغيروا من هذه النظرة إلى العقل وكل ما فعلوه أنهم نقلوا ما شاهدوه فى التجربة الحسية إلى العقل ، وتصوروا هذا الأخير على غرار التجربة الحسية على نحو ما ذكرنا .

نظر كانت أمامه إذن فوجد من ناحية تجربة متغيرة متحولة لا تصلح موضوعاً للعلم ولا تقدم لنا الكل ، ومن ناحية أخرى وجد عقلاً منفصلاً عن التجربة مفارقاً للمادة . فأراد هو أن يجمع بين هذين الطرفين . فقال إن التجربة تحتوى على الكل والضرورى لأنها ليست تجربة خاصة ، بل هى تجربه وعقل أو هى تجربة يوجد العقل باطناً فيها ويدخل فى كل ثنية من ثنائياتها . وذهب كذلك إلى أن العقل ليس جوهرأ أو مجموعة من الصور أو الانطباعات الحسية المتفرقة بل هو بالأحرى مجموعة من القوانين والشروط التى يشكل بها التجربة الحسية مع وجوده مباطناً فيها غير مفارق لها .

وعلى ذلك ، فإن كانت اتخذ نقطة بدئه من التجربة من حيث أنها قابلة للمعرفة عن طريق العقل . وقد ميز فى داخل التجربة نفسها بين مادة

التجربة (الأشياء المحسوسة) وبين صورتها (قوانين التجربة أو شروطها أو مقولاتها) . وهذا أخذٌ بالفرقة التي وضعها أرسطو بين المادة والصورة على شرط أن لا نفهم من التجربة أنها مادة فحسب وأن لا نفهم من العقل أنه صورة فحسب بل نفهم كلا من العقل والتجربة على أنه يحتوى المادة والصورة معا ، ما دام الفصل بين الاثنين أصبح مستحيلا وما دامت العلاقة الديناميكية بينهما تلزمنا بأن نقول أنه ليس ثمة تجربة بلا عقل وليس هناك عقل بدون تجربة .

هنا ويجب أن نأيه إلى المعنى الجديد الذي اتخذته المثالية على يد كانت بعد هذا التصور المستحدث الذي قدمه للتجربة . فقد كان يقصد بالفيلسوف المثالي أنه الفيلسوف الذي يبعد عن التجربة الحسية الواقعية ويتعالى عليها . وهذا هو المعنى الذي كان يفهم من المثالية المفارقة عند أفلاطون . أما كانت فأراد أن يوسع من ميدان المثالية بأن يجعل العقل ينزل إلى حقل التجربة ، فيتسلط عليها بدلا من أن يظل هكذا قابعا في عالمه الخاص المتعالى على التجربة . يقول إيونج ، أحد النقاد الانجليز : « كان كانت مثاليا لأنه كان إلى حد كبير تجريديا حسيا . فن الأقوال الشائعة عن المثاليين أنهم لا يهتمون بالتجربة أو بالعنصر التجريبي الذي تشتمل عليه معرفتنا البشرية . ولكن هذا المعنى تغير منذ كانت . فقد رأى كانت أن الواقعي — لا المثالي — هو بالأحرى الذي نستطيع أن نوجه إليه تهمة عدم مراعاة التجربة وتخطيه لحدودها . والواقعي بهذا المعنى هو الذي يزعم أن في وسع العقل الانساني أن يعرف ، أو — على الأقل — أن يعتقد في وجود الأشياء في ذاتها . أما كانت فقد هاجم إمكانية معرفة الأشياء التي لا تدخل في نطاق التجربة

الحالية أو الممكنة . وكان هجومه هذا موجهًا ليس فقط ضد رجال الدين المتزمطين ، ولكن ضد الفيلسوف الواقعي الذي يؤمن هو الآخر — على النحو الذي يؤمن به رجل الدين وبنفس القوة — بإمكانه معرفة الأشياء في ذاتها أو تحدث عنها ، (١) .

أصبحت المثالية إذن على يد كانت لا تدل على المذهب الذي يبعد عن التجربة بل على المذهب الذي يهجم على التجربة ليتسلط عليها ويخضعها له . فاعل كانت قد رأى أن المثالية المفارقة للتجربة مثالية ضعيفة ، ترى سلامتها في الهروب من التجربة والابتعاد عنها . ولعله رأى أيضا أن المثالية الموازية للتجربة (على نحو ما نجده في فلسفة ديكارت) ، على الرغم من أنها بدت أشجع من المثالية المفارقة من حيث أنها أنزلت العقل إلى جانب التجربة إلا أنها ما زالت تهيئ التجربة وتخشاها ، فاكتمفت بأن جعلت العقل موازيا للتجربة فقط . ولعله رأى كذلك أن المثالية الأنجلية أرادت أن تكون أشجع من الصورتين السابقتين للمثالية فتحدثت عن التجربة الحسية وفهمت العقل على أنه ملك الإدراك الحسي ، ولكنها على الرغم من ذلك ظلت تخشى التجربة الحسية وتخافها ، وانعكس هذا الخوف في الصورة التي أعطتها للعقل إذ أنها تصورته على غرار التجربة الحسية وتصورت صورته العقلية على غرار الأشياء المحسوسة .

لم يرض كانت عن واحد من هذه المذاهب المثالية . وأراد هو أن تكون مثاليته مثالية شجاعة تتصور العقل مباطنا للتجربة ، وتنزل به في قلب التجربة ليضمن بذلك سيطرته عليها وتحكمه فيها . فما أشبهه في هذا بالقائد الشجاع

A. E. Ewing : Idealism – A. Critical Survey, Methuen (١)
and Co, Ltd, London, 1933, p. 67

الذى يهجم على العدو ، وينشر اجنحة جيشه بين أفراد العدو ليضمن بذلك سيطرته على الموقف .

وهكذا تغير معنى التجربة على يد كانت فلم تعد تدل على التجربة الحسية التى كان يخشاها الفلاسفة المثاليون قبله ، لا شىء إلا لأنها تجربة حسية صرفة ، بل أصبحت تدل عنده على « التجربة المعقولة » ، أى التجربة مبثوثا فيها العقل .

* * *

ولكى يتضح أمامنا تماما هذا المعنى الجديد للتجربة لا بد أن نربط بينه وبين معنى العقل (أى الذهن فى اصطلاح الفلاسفة الكانطية) عند كانت . وسنرى أنه إذا كانت التجربة عند كانت تعنى التجربة المعقولة ، أو التجربة مبثوثا فيها العقل ، فإن العقل يدل بدوره كذلك على العقل الباطن فى التجربة . وهذا يدلنا على أننا سواء بدأنا من العقل أو من التجربة فى فلسفة كانت فلا بد أن نلتقى بالاثنتين مجتمعين معا .

كان أرسطو يفهم من العقل معنى واحدا فقط هو العقل المنطقى الذى يقوم على مبدأين أساسيين هما : مبدأ الذاتية أو الهوية ($A = A$) ومبدأ عدم التناقض (A ليست B) . وكانت حركة الفكر الذى يقوم بها هذا العقل المنطقى حركة دائرية ، يدور فيها الفكر حول نفسه وينتقل من الكلى إلى الجزئى دون أن يتقدم إلى الأمام ودون أن يقدم لنا شيئا جديدا ، اللهم إلا توضيح المعانى التى تشتمل عليها المقدمة الكبرى فى القياس وإبرازها فى النتيجة عن طريق تطبيقها على المثال الجزئى الذى تختاره المقدمة الصغرى .

ولكن على الرغم من أن هذا العقل المنطقي يظل دائماً سجين ذاته ، إلا أنه مع ذلك وثيق للصلة بالمحسوسات ويعتمد على الأشياء الحسية المشخصة اعتماداً تاماً في نقطة بدئه وفي النقطة التي ينتهي إليها كذلك . وذلك لأنه لم يكن قد بلغ بعد درجة كافية من التجريد العلى تجعله يصدر أحكاماً كافية على التجربة بوجه عام ويسقط من حسابه فيها الأشياء الجزئية (كما هو الحال مثلاً في الأحكام الرياضية أو القوانين العلمية) ، ويوجه عنايته فقط إلى العلاقات والنسب القائمة بين الأشياء . حقاً ، إننا نلتقي في القياس الأرسطي بنوع من التجريد يتمثل في الحكم العام الذي تقدمه لنا المقدمة الكبرى . ولكن هذا التجريد تجريد من نوع خاص ، تعتمد فيه المقدمة الكبرى على السلطة والآراء المتوارثة والحقائق التي نطالب بأن نسلم بها أكثر من اعتمادنا على أى شيء آخر . ولكن هذا لا ينفى تعاقبه بالمحسوسات لأن النتيجة تكون دائماً حكماً على شيء جزئى مشخص ولأن المقدمة الكبرى نفسها — على الرغم من أنها حكم عام — إلا أنها كثيراً ما تكون حكماً عاماً على أشياء جزئية مشخصة . وليس أدل على ذلك من أن هذا المنطق يعتمد أولاً وقبل كل شيء على علاقة النضمن ، أى تضمن الموضوعات المشخصة بعضها في البعض الآخر .

ولهذا نجد أن ليون برنشفيج Brunschvicg يهتم أرسطو بأنه كالطفل ، لا يستطيع أن يتخلى مطلقاً عن التعلق بالأشياء المحسوسة ويربط دائماً تفكيره بها : « أرسطو كالطفل ، كل منهما لا ينظر إلى الموجودات إلا باعتبار أنها هذه الموجودات الجزئية المشخصة التي تقدمها لنا الحواس والتي تمثل في رأى

كل منهما الجوهر الذى تقوم به مجموعة الصفات الحسية، (١).

وجاء ديكرت ففهم من العقل معنى آخر . فاذا كان العقل عند أرسطو هو هذا العقل المنطقي الذى يظل سجين ذاته والذى لا يستطيع أن ينطلق فى تجريداته العامة وفى اكتشافه للعلاقات السكائية القائمة بين الأشياء لأنه مقيد فى كل حركة من حركاته بالنظر إلى الأشياء الجزئية الشخصية ، فإن العقل عند ديكرت قد أصبح تلك الملكة الفطرية التى تقدم لنا حدوسا مباشرة تتعلق بمخائيق الأشياء ولا تنعب نفسها فى التعالق بالماجودات الجزئية المشخصة . ذلك أن الحقيقة الواضحة المتميزة عند ديكرت تحل محل الوجود المادى المحسوس يقول لاشلييه J. Lachelier : « كان ديكرت على حق حين نظر إلى كل فكرة واضحة على أنها فكرة صحيحة أو حقيقية ، وذلك لأنه رأى أن معقولية الظواهر تترجم تماما عن وجودها الواقعى الموضوعى ، (٢) » .

ونحن نعلم أن ديكرت هو مؤسس الهندسة التحليلية ، وهى الهندسة التى لا تقيد نفسها بمقابلة الأشكال الهندسية بما عليه الماوجودات فى الواقع ، فهى هندسة جبرية تقوم على الرموز وتحليلها جبريا من حيث أنها تعبر عن الأشكال الهندسية . وفى هذا يقول جليسون تعليقا على المنهج الديكرتى الجديد فى الهندسة التحليلية : « إن هذا المنهج الجديد يشارك الهندسة فى اعتماد كل منهما على الخيلة الرياضية ، ما دام الاثنان يقومان على رسم الخطوط

Brunnschvicg : Les Ages de l'intelligence. Paris, Alcan (١)

1936 - p. 132

J. Lachelier : Du fondement de l'induction. p. 57 (٢)

in oeuvres complètes de Lachelier - Paris, Alcan 1920

وهو من ناحية أخرى يشارك الجبر في بساطة الرموز الجبرية التي يعتمد عليها هذا العلم ، كما أشار بهذا التبسيط ديكارت نفسه . وقد استطاع ديكارت أن يصحح أخطاء الهندسة والجبر معا عن طريق هذا المنهج نفسه . وذلك لأن هذا المنهج يقوم على التحليل . وبذلك فإنه يعتمد على فاعلية العقل أكثر من اعتماد الجبر العادي . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا المنهج لا يجعل الهندسة التحليلية تعتمد على الأشكال الهندسية التي في الممكن ، كما كانت تهتم بها هندسة القدماء ، (١) .

وعلى ذلك فإننا نلتقي عند ديكارت بمعنى جديد للعقل ، بالعقل الواصل بنفسه ، الذي ينطلق في تحليلاته وفي محاولاته اكتشاف العلاقات القائمة بين الأشياء دون أن يقيّد نفسه بمراعاة هذه الأشياء مراعاة حرفية ، ويشد نفسه إليها ويظل سجيناً في دائرتها المحدودة كما كان يفعل العقل الأرسطي .

وفي هذا الطريق نفسه سار كانت . ولكنه أضاف إلى المعنى الديكارتي للعقل معنى آخر يتمشى مع المعنى الطريف الذي قدمه للتجربة . فلم يعد العقل عنده تلك الملائكة التي تطلعنا على الطبائع البسيطة والحقائق الواضحة المتميزة كما كان الحال عند ديكارت ، بل أصبح يدل عنده على مجموعة الشروط التي من شأنها أن تجعل التجربة الحسية ممكنة ، وتشكل هذه التجربة تشكيلاً عقلياً . ويضيف كانت إلى هذا الوصف للعقل أن العقل لا يضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة إلا وهو باطن في هذه التجربة ، أي غير مفارق لها . فكما

أن التجربة عنده لا تكون بدون عقل ، فكذلك العقل لا وجود له إلا بالتجربة وفيها .

أما هذه الشروط التي يضها العقل لتشكيل التجربة فيقول كانت إنها أحكام أولية تركيبية معا . ماذا يقصد كانت بهذا ؟

يقول كانت إن الحكم الأولي *a priori* هو ما ليس بعدي *a posteriori* . والحكم البعدي عنده هو الحكم الذي مصدره التجربة ، وعلى ذلك ، فإن الحكم الأولي هو الذي يكون مستقلا عن كل تجربة ، ولا تكون صحته متوقفة على التجربة (١) . ومثال الحكم البعدي القضية القائلة بأن هذا الجسم ثقيل ، أو بأنه حار وبارد . الخ . ومثال الحكم الأولي القضية القائلة . « كل مثلث له ثلاث زوايا » .

الحكم الأولي إذن هو الحكم المستقل عن التجربة والذي لا تتوقف صحته عليها . هذا هو المعنى العام الذي يعطيه كانت لكلمة «أولي» ، ولكنه لم يثبت على هذا المعنى ، فنجدد مثلا في الحجج التي أدلى بها ليبرهس على أن تصور الممكن تصور أولي يقول لنا ما يفهم منه إن الأولي يعني السابق الزماني على التجربة . ولكن هذا ليس هو المعنى الرئيسي لكلمة «أولي» عند كانت . وانتقاله من المعنى الأول للمعنى الثاني انتقال لا مبرر له . ومن الجائز أن ننظر إليه على أنه اعتراض نستطيع توجيهه إلى فلسفة كانت (٢) .

Kant : Critique de la Raison pure . trad. franc. par (١)

A. T Remesaygues et B. P a Caud - Paris P.U.E. 1950 Intro. I

H. A. Prichard : Kant's theory of Knowledge Oxford (٢)

ويعمى كانت فى تحديد معنى كلمة أولى ، فذكر لنا الصفات أو العلامات المميزة للحكم الأولى ، وهى تنحصر عنده فى صفتين : الضرورة *necessité* والكلية *universalité* . وذلك لأن الأحكام الضرورية الكلية هى وحدها الأحكام التى لا يمكن أن تعتمد على التجربة (١) . وهى من أجل ذلك توصف بأنها أحكام « خالصة » .

هذا فيما يتعلق بمعنى كلمة أولى . ولكننا قلنا إن الشروط التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة أحكام أولية وتركيبية معا . والذى يقصده كانت بكلمة « تركيبية » أنها تضيف جديدا إلى معلوماتنا لاعتمادها على التجربة . وهذا فى مقابل الأحكام التحليلية التى لا تضيف جديدا إلى معلوماتنا لأن المحمول فيها يكون متضمنا فى الموضوع أو جزءا منه . فإذا قلت مثلا : « كل الأجسام ممتدة » فإن صفة الامتداد متضمنة فى كون الجسم جسما ، ولهذا فإن هذا الحكم لا يضيف جديدا إلى معلوماتنا . وهو من أجل ذلك حكم تحليلي . أما إذا قلت : « كل الأجسام ثقيلة » فإن صفة الثقل ليست متضمنة فى كون الجسم جسما ، ولـكى أصل إليها لا بد أن أحتم إلى التجربة ومن أجل ذلك ، فإن هذا الحكم حكم تركيبى .

وهذا الوصف للأحكام العقلية باعتبار أنها أحكام أولية تركيبية يتمشى مع مهمة العقل كما حددها كانت ، أى العقل الذى يضع القوانين ليشكل التجربة تشكيلا عقليا على الرغم من بقائه باطنا فيها . وقد أراد كانت أن تقوم الميتافيزيقا على هذه الأحكام الأولية التركيبية لتحرز النجاح الذى

وصلت اليه العلوم الأخرى وهى العلوم التى اعتمدت على هذه الأحكام وأصابت تقدما ملحوظا . ويعنى بذلك العلم الرياضى والعلم الطبيعى أو الفزياء .

والآن ، ما هى هذه الشروط الأولية التركيبية التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة ؟ هل تمثل هذه الشروط فى ذهن كانت عللا بالمعنى الذى كان يفهمه أرسطو من هذه الكلمة أى باعتبار أنها أسباب تنسبب فى إيجاد الأشياء وخلقها ؟ لا . فهنا المعنى القديم للعللة قد تلاشى منذ هيوم ، ولم تصبح العللة تدل على السبب الذى يولد شيئا ما بل على الرابطة أو العلاقة القائمة بين شيئين أو سلسلتين من الأشياء . هل تمثل هذه الشروط فى ذهن كانت شروطا فطرية موجودة فى العقل منذ ولادته ؟ لا . فمنذ عام ١٧٧٠ ، وهو العام الذى نشر فيه كانت «البحث» La dissertation ، وهو الكتيب الذى ظهر بعنوان « صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم العقلى ، Du mundi sensibilis et que intelligibilis forma et principiis . » نقول إنه منذ ذلك التاريخ وكانت يظهر معارضته للذهب الفطرى ويتحدث عن الممكن والزمان باعتبارهما صورتين مكتسبتين لا فطريتين . ومعنى ذلك أن الشروط الأولية تمثل فى ذهن كانت مبادئ مكتسبة وليست فطرية . ولكن ما معنى الاكتساب هنا ؟ قد يكون مصدر الاكتساب التجربة الحسية . وقد يكون مصدره العقل نفسه والعمليات العقلية المختلفة المكتسبة من الفاعلية الذاتية أو الباطنية للعقل . وواضح أن الشروط الأولية ليست مكتسبة بالمعنى الأول ، لأن الاكتساب بهذا المعنى يتعارض مع كون هذه الشروط أولية فبقى أن

تكون الشروط الأولية مكتسبة بالمعنى الثاني ، أى باعتبار أنها مكتسبة من
الفاعلية الذاتية للمقل (١).

* * *

الآن ، وبعد هذه الملاحظات التى رأينا ضرورة تقديمها للقارىء ليفهم
على أساسها الخصائص العامة للمثالية الكانتية ، نستطيع أن نتحدث بعد ذلك
عن الصفة الرئيسية لهذه المثالية ، وهى أنها مثالية ترنسندتالية .

* * *

ب — معنى المثالية الترנסندتالية عند كانت :

ماذا يقصد كانت بكلمة ترنسندتالى ؟ علينا الآن أن ننظر فى المعانى
المختلفة التى يشتمل عليها هذا المصطلح لأنه يدل عند كانت على معانى كثيرة
يحسن أن نجعلها فيما يلى :

١ — فالترنسندتالى عند كانت يقال فى مقابل المتعالى أو المفارق
transcendant . وإذا كانت المبادئ المتعالية مفارقة للتجربة تتعدى حدودها
فإن المبادئ الترנסندتالية مبادئ باطنة فى التجربة . يقول كانت : « إن
المبادئ التى يتصل تطبيقها بالتجربة الممكنة وتلتزم حدود هذه التجربة
نطلق عليها اسم مبادئ باطنة immanents . أما المبادئ التى تتعدى حدود
هذه التجربة فندعوها بالمبادئ المفارقة transcendants . . . ومن أجل

Emile Boutroux : La Philosophie de Kant — Paris, Vrin (١)

ذلك ، فان ترنسندنتالى يعبر عما هو غير مفارق ،^(١) . وهذا المعنى لكلمة ترنسندنتالى يتمشى مع ما يفهمه كانت من العقل باعتباره باطنا فى التجربة . وهو الاصل فى استخدام هذه الكلمة عنده .

ومن أجل ذلك ، فان أستاذى الدكتور عثمان أمين قد أثر أن يجعل اصطلاح ترنسندنتالى « مرادفا للكامن ، أو الباطن ، أو الجوانى » ، ومقابلا للباطن ، أو المتعالى ، أو البرانى . وهو فى فلسفة كانت وصف لما يكون باطنا للتجربة وشرطا أوليا لها ،^(٢) . وهو ينهنا كذلك إلى أن كانت كان حريصا على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : « الضرب الأول هو الميتافيزيقا «الباتنة» أو «البرانية» أو «المتعالية» (transcendente) . وهى الميتافيزيقا التقليدية «القطعية» التى تقيم بناءها كله خارج التجربة وبمعزل عنها . والثانى هو الميتافيزيقا الترنسندنتالية (transcendantale) أو «الجوانية» أو «الباطنه» أو «الكامنة» immanente ،^(٣) .

ب - ولكن على الرغم من أن معنى كلمة ترنسندنتالى عند كانت مقرون بما هو باطن فى التجربة إلا أننا يجب أن نفرق فى داخل التجربة الحسية بين الأشياء المحسوسة التى تزخر بها هذه التجربة وبين المبادئ العقلية الباطنة فيها ، وهى المبادئ الترنسندنتالية . يقول كانت « إن الترنسندنتالى عندى يدل بوجه عام على كل معرفة لا تتعلق بالأشياء المحسوسة قدر تعلقها بالتصورات

(١) Kant : Critique de la raison pure – La Dialectique

Transcendantale. Intro.

(٢) مشروع السلام الدائم للفيلسوف كانت ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو

١٩٥٢ ، ص ١٣٣ هاشم .

(٣) عثمان أمين : محاولات فلسفية – القاهرة ، مكتبة الانجلو ١٩٥٣ ، ص ٣٨

الأولية التي تتم على أساسها معرفة هذه الأشياء، (١).

ولذلك ، فإنه يحسن أن لا تقتصر في ترجمة الترسندتالي بكلمة «الجواني» ونضيف إليها كلمة أخرى هي كلمة «أولى» . فيكون بذلك الترسندتالي مرادفاً لكلمتي «الجواني الأولى» . وتكون المثالية الترسندتالية — كما رأى ذلك بحق الدكتور عثمان أمين — هي «المثالية الأولية الجوانية» (٢) . فهي أولية من ناحية أنها تتعلق بالمبادئ والشروط العقلية التي تشكل التجربة ، وهي جوانية من ناحية أن مبادئها توجد مباطنة لهذه التجربة .

ح — المثالية الترسندتالية إذن هي المثالية الأولية الجوانية . ولكن لفظة ترسندتالي تدل على معنى آخر يتعلق بمعنى المثالية السكانية كلها . فهذه المثالية ، وإن كانت تهتم بالتجربة الحسية على النحر الذي رأيناه ، إلا أنها لا تهتم بهذه التجربة نفسها بقدر ما تهتم بإمكانية هذه التجربة فقط . أعني أنها لا تهتم بالتجربة الحسية الواقعية الفعلية بل تهتم فقط بالتجربة الممكنة . وهي لا تهتم بالتحقق الفعلي للمبادئ أو الشروط الأولية في داخل التجربة بقدر ما يهتمها إمكانية تحقق هذه المبادئ فقط .

ولذلك ، فإن كلمة «جواني» على الرغم من أنها مفيدة جداً لنحصرنا في حدود التجربة وتجعلنا نبعد عن الميتافيزيقا المتعالية البرانية ، إلا أنها قد توحى بالتحقق الاستاتيكي الفعلي للمبادئ الأولية في داخل التجربة . الأمر الذي يتنافى مع ما يقصده كانت في فلسفته . ذلك أن فلسفة كانت ليست فلسفة

(١) Kant : Critique de la raison pure, — Intro. § V II

(٢) عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٣٥

تبحث في الوجود العام *ontologie* وفيما عسى أن يكون جوانبا فيه ومباطنا لموضوعاته (وإلا لما كان هناك فارق بين كانت وأرسطو الذي بحث هو الآخر في التحقق الجواني للصورة في الهبولى) ، وإنما هي أولا وقبل كل شيء فلسفة لنظرية المعرفة ، يقول بوترو : « إن المادة التي استوحى كانت دراسته منها ليست الوجود بل هي أولا وقبل كل شيء نظرية المعرفة ، ^(١) . ومعنى ذلك أن كانت لم يبحث في الواقع *le réel* وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن *le possible* . فكل ما يعنيه هو البحث في التجربة الممكنة ، أو في إمكانية التجربة ، وفي إمكانية تحقق الشروط الأولية في التجربة ، وفي الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة . وهذا الاهتمام بالممكن هو الذي يجعل من فلسفة كانت فلسفة التجربة الممكنة التي تختلف تماما عن التجربة الواقعية ، وهو الذي يجعل من فلسفة كانت فلسفة مثالية . هذا فضلا عن أن « الممكن ، الذي يهتم به كانت هو « الممكن العقلى ، أى الممكن الذى يضعه العقل ويمليه على التجربة . ومن ناحية أخرى ، فإن كانت عندما يتحدث عن « الواقع ، فإنه يفهمه فهما خاصا يجعله هو « الممكن العقلى ، كما يفهمه كانت — شيئا واحدا . فالواقع عنده ليس إلا عبارة عن الظواهر أو الأشياء كما تبدو للعقل وكما تظهر له من خلال الشروط التي يضعها هذا الأخير لكي يجعل وجودها ممكنا .

كل هذه الجوانب المثالية في تفكير كانت — التي تقوم جميعها في جوهرها على أن فلسفة كانت هي فلسفة التجربة الممكنة من الناحية العقلية وليست

فلسفة التجربة الواقعية - هي التي تجعلنا نتردد في أن نطلق تعبير « الفلسفة الجوانية » ، عليه باعتبار أنه يتمشى مع كل المعاني التي يريدنا كانت من وراء استخدامه لكلمة [ترنسندنتالي] ! فكلمة « جواني » ، تبدو لنا موافقة لترجمة كلمة [ترنسندنتالي] من حيث أنها تدل على المجال التطبيقي للمبادئ والشروط والصور التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة . ولكنها لا تعبر عن فكرة « الممكن » ، أو التجربة الممكنة عند كانت . فهي تشير إذن إلى أن فلسفة كانت تتعارض مع الفلسفات الدوجماتيقية المتعالية الميتافيزيقية ، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة . ولكنها لا تشير إلى الجانب المثالي في هذه الفلسفة ، ذلك الجانب الذي جعل الفلاسفة الواقعيين يهاجمون كانت .

وعلى ذلك فإن من أهم المعاني التي تشتمل عليها كلمة « ترنسندنتالي » عند كانت هو إمكانية التجربة ، وذلك في مقابل التحقق الواقعي للتجربة ، أو إمكانية تحقق المبادئ الأولية في مقابل التحقق الواقعي لهذه المبادئ .

وحديث كانت في هذا الصدد لا يقبل الشك . فهو يصرح لنا بأن مثاليته تبحث فقط في إمكانية المعرفة الأولية : « إن المهمة الوحيدة لمذهبي هي محاولة فهم إمكانية معرفتنا الأولية » ^(١) . ويقول لنا كذلك إن مثاليته لا تتعلق ببسائط وجود الأشياء الحسية ولا بما هو باطن في هذه الأشياء بل بملكة المعرفة . « إن ما أطلقت عليه مذهب المثالي لا يتعلق بوجود الأشياء (. . . .) وقد برهنت ببساطة على أن مذهب هذا لا يتعلق بالأشياء ، ولا بما عساه أن يكون

(١) Kant : Prolegomènes à toute Metaphysique Future qui pourra se presenter comme science Trad. franc. par J. Gibelin Paris Vrin - p. 172

باطنا في هذه الأشياء في ذاتها من خصائص ، بل بالنصورات العقلية المختلفة لهذه الأشياء . وكلمة ترنسندنتال ، التي لا تعنى مطلقا في مذهب العلاقة القائمة بين المعرفة والأشياء ، بل الرابطة التي تصل معرفتنا بمملكة المعرفة ، هذه الكلمة يجب أن تمنع القارىء من أن يؤول مذهب هذا التأول الخاطيء ، (١) . ثم يحدد لنا كانت المعنى الذى يقصده من كلمة ترنسندنتالى تحديدا يجعلنا نقصرها على طريقة معرفتنا للأشياء معرفة أولية ، ونبعد عن تفسيرها تفسيراً موضوعياً يتناول علاقة المعرفة بالأشياء : « إن كل معرفة لا تتعلق بالأشياء بل بطريقة معرفتنا لها من حيث أن هذا يمكن أوليا نطلق عليه اسم معرفة ترنسندنتالية ، (٢) .

وينتج من هذا كله أن الفلسفة الكانتيه فلسفة مثالية تتجلى مثاليتها في أنها بحث في نظرية المعرفة وليست بحثا في الوجود ، وأنها - فضلا عن ذلك - لا تبحث في المعرفة إلا من ناحية بيان إمكانيةها أو إمكانية تحقق مبادئها في التجربة دون أن تعنى بتحقيق هذه المبادئ فعلا .

وإذا كنا قد حرصنا في المعنيين الأول والثانى اللذين قدمناهما لكلمة « ترنسندنتالى » على الاهتمام بجانب التجربة الحسية الذى يشير إليه هذا المصطلح ، فإن حديثنا عن هذا المعنى الثالث قد أظهرنا - بطريقة مباشرة - على الجانب المثالى الذاتى فى الفلسفة الكانتيه ، من حيث أنها فلسفة تهتم « بالممكن » فى مقابل « الواقع » . وعلى ذلك ، فإذا قلنا إن الفلسفة الكانتيه هى فلسفة التجربة ، فيجب أن لا يغيب عن بالنا أن التجربة التى تهتم بها هذه الفلسفة هى

Kant : Prolegomènes. ., op. cit. p. p. 58-59

(١)

Kant : Critique de la raison pure - Intro. § 8

(٢)

مجرد التجربة الممكنة فحسب . وإن نكون مغالين إذا قلنا إننا عند استعراضنا
لكتاب « نقد العقل الخالص النظري » ، ولكتاب « التمهيدات لكل ميتافيزيقا
مستقبلية تريد أن تكون علما » ، فإننا لن نلتقي بكلمة « تجربة » ، إلا إذا وجدنا
بجانبها كلمة « ممكنة » .

و — وأخيرا فإن كلمة ترنسندنتالي عند كانت تدل أيضا على الشروط
الأولية التي تحدد إمكانية وجود الأشياء . ومن هذه الناحية ، فإن مثالية كانت
تسمى بالمثالية الشارطة . وقد اهتم كانت بإظهار الدور الذي تلعبه فلسفته
الترنسندنتالية في تحديد هذه الشروط الأولية وفي رسم الصور والقوانين
التي تتم بحسبها معرفة الأشياء وتجعل وجودها ممكنا .

وهذا الجانب من الترنسندنتالية الكانتية هو الذي يظهرنا على طاوعها
العقلي . فالفلسفة الكانتية فلسفة عقلية ، وكلت إلى العقل مهمة تشكيل التجربة
الحسية وصيغها بصيغة عقلية صرفة . ولذلك ، يرى أن الفلسفة الكانتية تركز
على كوجيتو خاص بها يقابل الكوجيتو الديكارتي ، ولكنه يختلف عنه .
فالـكوجيتو الديكارتي يتميز بأنه يهيو التحام الفكر بالوجود الواقعي التحاما
مباشرا . فهو إذن كوجيتو أقل في مثاليته من الكوجيتو الكانتى الذى لا يهيو
هذا الالتحام بين الفكر والوجود والذى يعتمد فقط على « أنا أفكر » ، يقول
كانت : « إن « أنا أفكر » ، يجب أن يصطحب كل تصورائى وعملياتى العقلية » (١)
ويطلق كانت على هذه القدرة الخاصة التى تستطيع بها ملكة التفكير أن
توحد بها جميع الإدراكات المختلفة بالإدراك الذاتى الخالص L'aperception

pure ويدعوها كذلك بالشعور بالذات La conscience de soi . وهي من أجل ذلك تسمى بالوحدة الترنسندنتالية - unité transcendante (١) . وهذا هو الذى دعى أحد مؤرخي الفلسفة الكانتية وهو لاشييزرى Pierre Lachèze - Rey في كتابه عن « المثالية الكانتية » إلى الاهتمام بهذه القدرة التي يملكها الشعور أو الوعي العقلي ويوحد بها مختلف الإدراكات ويجعل منها حجر الزاوية في الفلسفة الكانتية ، وهو يفهم هذا الشعور الموحد للإدراكات على أنه شعور ترنسندنتالى : « إن الشعور العقلي الذى ينشئ التجربة ، ويخلق عليها القوانين ويضفي عليها الوحدة - سواء في ذلك التجربة الباطنية أو التجربة الخارجية - لا يمكن أن نعتبره واقعة تحريرية ، بل هو شعور ترنسندنتالى ، (٢) فالعقل أو الذات أو الشعور أو الأنا في الفلسفة الكانتية قد بدى في نظر لاشييزرى على أنه « أنا بناء ، moi constructeur أو « أنا موحد » ، قد وكل إليه مهمة إنشاء التجربة إنشاء .

وعلى الرغم من ذلك ، ومع أن هذا الجانب الذاتى العقلي الخالص يمثل جانباً هاماً من جوانب الفلسفة الكانتية ، إلا أن هذه المبالغة في إظهار الدور الذى يلعبه « الأنا البناء » في فلسفة كانت ، على نحو ما نجد عند لاشييزرى قد بدت لنا على أنها لا تتماشى مع روح الفلسفة الكانتية تماماً . ذلك أن هذه الفلسفة يجب أن تفهم ابتداءً من تصور كانت للتجربة الحسية على أنها

(١) نفس المرجع والموضع

(٢) P. Lachèze - Rey : L'idealisme Kantien. 2eme éd..

تجربة معقولة أو مثبتة فيها العقل . أعني أنها يجب أن تفهم ابتداءً من التجربة ، لا من العقل الموحد البناء . وفي هذا يقول إدوارد كايرد Edward Caird : « إذا كان كانت قد جعل المقولات في التحليل الشارطي مرتبطة بقدرة العقل الموحدة أو قدرة الشعور بالذات ، وهي قدرة ذاتية صرفة ، فيجب أن لا ننسى حديث كانت عن الوحدة التي جعلها كانت في « الحساسية الشارطة » (الإستيتيك الترنسندتالي) تنبع من التجربة نفسها (١) .

* * *

تلك هي المعاني المختلفة التي تشتمل عليها كلمة « ترنسندتالي » عند كانت وكلها معاني مقدمة متشابهة بلغت من الدقة درجة يصعب علينا معها أن نترجم كلمة « ترنسندتالي » في اللغة العربية بلفظ واحد . ولذلك فإننا نفضل أن نترك هذا المصطلح كما هو دون ترجمة . وحسب القارىء أن يجعل الفلسفة الترنسندتالية تدل في ذهنه على المثالية العقلية التي تجعل العقل يقود الطبيعة ، على الرغم من وجوده باطنا فيها ، وذلك بما يحدده من صور وقوانين أولية تمثل الشروط التي تشكل بها التجربة الممكنة فقط ، وهي غير التجربة الحسية الواقعية .

* * *

Edward Caird : The Critical Philosophy of Immanuel Kant. (١)

Glasgou - 1889. - 2 Vols. Vol. I. Book 1. ch. IV. p. 426

ح - معنى النقد عند كانت :

تسمى المثالية الكانطية بالمثالية الترنسندنتالية أو بالمثالية النقدية . فالمثالية النقدية هي إذن المثالية الترنسندنتالية ، وكل ما قلناه في شرح الخصائص الالهامة للفلسفة الكانطية أو في بيان المعاني التي تشتمل عليها الترنسندنتالية عند كانت قدسحب على المثالية النقدية .

فالمشكلة النقدية . كما يفهما كانت هي بعينها المشكلة الترنسندنتالية وهي تنحصر في الإجابة على هذا السؤال : كيف تكون الأحكام الأولية التركيبية ممكنة ؟ أى كيف نوفق في الفلسفة بين ماهو عقلي وما هو تركيبى وبجمعهما في صعيد أو حقل واحد هو حقل التجربة المعقولة ؟ وفي تحديدنا السابق لمعنى التجربة ولمعنى العقل عند كانت إجابة على هذا السؤال . وعلى ضوء التفرقة التي قمنا بها بين « الممكن » ، « الواقع » ، نستطيع أن نفهم إمكانية الأحكام الأولية التركيبية على أنها تعنى وتتمشى جنباً إلى جنب مع إمكانية التجربة ، وعلى ذلك ، نستطيع أن نقول إن المشكلة النقدية تتولى الإجابة على هذا السؤال الآخر ، الذى يتفرع من السؤال الأول . وهذا السؤال الآخر هو : كيف يتوقف وجود تجربة ممكنة على هذه الأحكام الأولية التركيبية ؟

ولكن عندما نتحدث عن الفلسفة النقدية ، فإننا نقصد بها عادة تلك الفلسفة التى تهتم بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل . ذلك أن كانت رأى أن العقل الإنسانى يخول لنفسه الخوض فى موضوعات كثيرة تند عن طاقته البشرية وتلقى به فى آفاق لا قبل له بها ولا يستطيع أن يقدم عنها جواباً شافياً . وهذه الموضوعات موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث

في الله والبحث في حرية الإرادة والبحث في النفس وخلودها . وهي الموضوعات التي اصطلح الفلاسفة والعلماء على تسمية العلم الذي يتناولها بعلم الميتافيزيقا . وقد لاحظت كانت أن هذا العلم لم يتقدم خطوة واحدة منذ وضعه أرسطو وذهبت ادعاءات الفلاسفة فيه أدراج الرياح بينما أخذت العلوم الأخرى تتقدم . فما السر إذن في تقدم العلوم وتأخر الميتافيزيقا ؟ الجواب هو أن العقل في العلوم لا يسمح لنفسه أن يناقش ما يفوق حدود تفكيره ، في حين أنه في الميتافيزيقا يبدو عقلا مدعيا يخوض في موضوعات تتعدى هذه الحدود . ويرى كانت أننا إذا أردنا أن نحقق للميتافيزيقا أو للفلسفة من النجاح ما حققه العلم ، علينا أن نبدأ أولا بمناقشة قدرات العقل . وعلى العقل أن يسأل نفسه بدوره : ليعرف إلى أي مدى يستطيع أن يذهب في تأملاته ، وما هي الحدود التي يجب أن يقف عندها ولا يتعداها . فالفلسفة النقدية إذن تجعل من مهمها الرئيسية الإجابة على هذا السؤال : ما الذي يستطيع العقل أن يعرفه ؟

والآن ، ما الذي يقصد إليه كانت برسمه الحدود التي يجب أن يقف عندها العقل الإنساني ولا يتعداها ؟ الحق أنه أراد بهذا أن يضرب عصفورين بحجر واحد . فهو يريد بتعيينه لهذه الحدود أن يوجه نقده أولا للميتافيزيقيين التقليديين الذين يخوضون في أبحاث عقيمة تند عن قدرة العقل البشري . ولكنه يريد من ناحية ثانية أن يمتنع عن البحث في عالم الشيء في ذاته ، الذي ينظر إليه كانت على أنه يند هو الآخر عن قدرة العقل البشري . ولكن ما هو عالم الأشياء في ذاتها الذي ضرب كانت حوله حصارا ، ونظر إليه على أنه «منطقة حرام» ، علينا أن لا نقرب منها ؟ إنه ليس شيئا آخر إلا عالم الأشياء الواقعية . فنحن نعلم أن كانت قد قسم العالم أو الكون إلى قسمين :

عالم الظواهر ، وهى الأشياء كما تبدو لنا من خلال الذات أو العقل ، وعالم الأشياء فى ذاتها ، وهى الأشياء كما هى فى الواقع . ورأى كانت أن الإنسان لا يستطيع أن يبحث إلا الجانب الظاهرى أو الجانب الذى يبدو له من الأشياء ، والفلسفة الوحيدة الجديرة بالاعتبار فى نظره هى تلك التى تكتفى بالبحث فى الأشياء من حيث أنها أشياء قابلة لأن تعرف منا . وبعبارة أخرى ، فالفلسفة الوحيدة الجديرة بالاعتبار فى نظره هى الفلسفة الترنسندنتالية أى الفلسفة التى تبحث فى التجربة الممكنة التى تخضع للعقل وتظهر له من خلال القوانين والشروط الأولية التى يضعها لمعرفتها . وإذا عرفنا أن الفلسفة الترنسندنتالية ليست شيئا آخر إلا البحث فى مجموعة الصور والقوانين والشروط الأولية ، فإن الميدان الوحيد الذى ترك كانت بابا مفتوحا أمام العقل الإنسانى وسمح له بالدخول فيه ليس شيئا آخر إلا العقل نفسه وصوره وقوانينه وشروطه . وعلى ذلك ، فإن كانت قد شيد عالما مثاليا قوامه الصور والشروط والاطارات العقلية التى تمثل عنده القوالب التى يضع فيها العقل الأشياء ، واستبدل بعالم الواقع هذا العالم المثالى العقلى . ولكننا نعلم أن الواقع شئ . وهذا العالم المثالى العقلى المصطنع شئ آخر . وإذا كان كانت لم يسمح لنا إلا يبحث هذا العالم المصطنع ، وإذا كان لم يسمح للعقل الإنسانى إلا يبحث ذاته وصوره وقوانينه وإطاراته ، فإن من حقنا أن نطالب للعقل بمبادئ أخرى أكثر واقعية وأقل اصطناعا من هذا العالم الذى أراد كانت أن يمحصرنا فيه . وإن يستطيع كانت مهما فعل أن يمحصر العقل الإنسانى فى دائرة الممكن ، لأنه يتطلع دائما إلى البحث فى الواقع .

الفصل الثاني

ما بعد نظرية المعرفة

١ — أساس العلاقة بين الذات العارفة والعالم الخارجى فى المثالية الذاتية

كانت نظرية المعرفة تعبيرا عن إيمان الفلاسفة بالعقل باعتباره المصدر الوحيد الذى يستطيع الانسان أن ينفذ منه إلى الوجود . وقد غالى الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة فى قيمة العقل حتى أقاموا هوية بينه وبين الوجود ، وفهموا الوجود كله على أنه مجرد الوجود الممقول ، القابل للمعرفة .

ومن حق الفلاسفة العقلين أن يؤمنوا بالعقل ، لأن الانسان لم يستطع أن يتخلص من سيطرة العالم المحسوس ولم يستطع أن يتحرر من الوثاق الذى كان يشده وما يزال يشد الرجل العادى به إلا عندما رد للعالم الخارجى إلى الذات .

ذلك أن الانسان فى أول مواجهته للعالم الخارجى يجد نفسه مشدود الوثاق بهذا العالم لأمرين : أولا ، لأنه إنسان يدبر حياته اليومية الدارجة ويجد نفسه مسوقا إلى التمسك بأمور هذه الحياة وإلى الاندماج فى شئون معاشه . ويقتضى هذا كله منه أن يتهالك على العالم الخارجى . وثانيا ، لأن الانسان يعتمد - أول ما يعتمد - فى إدراكه للعالم الخارجى على الحواس ويثق بها وبشهادتها ثقة عمياء تجعله يعتقد أن الحقيقة ليست شيئا آخر إلا ما تقدمه له هذه الحواس . ومن أجل هذا ، فهو يسلم تسليما بوجود العالم الحسى ويتركه يفرض وجوده عليه بحيث يصبح أمامه كآلة التصوير التى تتقبل الآثار الحسية دون مناقشة .

ولكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لاتستمر طويلا . فسرعان ما يكتشف الانسان أنه يخطئ فى إدراكه الحسى للأشياء ، أو يكتشف أن

إدراكه يختلف عن إدراك الشخص الآخر ، أو يكتشف أن أى نقص يعترى الحواس ينتج عنه إحساس مغاير للإحساس السوى العادى ، أو يكتشف أنه قادر على أن يخضع على الواقع من صور الخيال وتهاويل الأحلام ما ليس فيه . واكتشاف الانسان لكل هذا يجعله يقل من ثقته بالعالم الحسى ومن تهالكه عليه ، فيصرف النظر عنه ليتجه إلى ذاته .

هذا هو الذى حدى بكل الفلاسفة أن يقفوا فى وجه هذه الواقعية الساذجة : واقعية الرجل العادى ، التى تشد وثاقه إلى العالم الحسى شدا محكما متزمنا دوجماطيقيا لاجمال للتفكير فيه ، وتجعله يتهالك عليه ويسلم بقيامه أمامه تسليما أعمى يقتل فيه كل ما عليه ذهنية خلاقة . ولكن لعل اكتشاف الانسان لقدرته على تأليف الأحلام كان أهم الأسباب التى دعت به إلى الثقة بذاته وبتميزه عن الأشياء التى كان يتهالك عليها فى العالم المحسوس . وفى هذا يقول مونتاج أحد زعماء المذهب الواقعى الجديد فى أمريكا . ولم يكن هناك مجال لاكتشاف الخطأ فى أول عهد الانسان بالعالم ولكن قدرة الانسان على اختراع الحلم وتأليفه ربما كانت هى أول ظاهرة أدت به إلى الابتعاد عن واقعيته لدوجماطيقية الساذجة ، (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الانسان سرعان ما يلاحظ أن انغماسه فى تدبير شئون حياته الدارجة وفى تصريف أمور معاشه من شأنه أن يقيد أفقه بهذه الحياة المحدودة ويفقد نفسه فى زحمتها . ولذلك فإنه

W. P. Montague : The new Realism and the Old — (١)

in The New Realism - Cooperative Studies
in Philosophy. New-York. The Macmillan
Company. 1912 - p. p. 2-3

سرعان ما يمدل عن تهالكه على هذه الحياة ويشعر في قرارة ذاته برغبة ملحة في أن يخلص إلى نفسه ليتيسر له أن ينظر إلى الحياة من على بعد ، فتهيؤ له هذه النظرة أن يرى الوجود كله في صورته الكلية الشاملة . ولن يتسنى له ذلك إلا إذا رجع إلى ذاته يتأملها ، ووثق فيها وفي قدرتها الذاتية على الخلق والفاعلية .

تلك هي بحمل الأسباب التي أدت إلى الاعتراف بقيمة الذات المفكرة في نظرة الانسان إلى الكون وجعلت الانسان يلوذ بها في ادراكه للوجود . ونستطيع أن نقول إن هذه الأسباب هي التي أدت إلى نشأة المذاهب المثالية أو التيارات العقلية في تاريخ الفلسفة . ونستطيع أن ننظر إليها باعتبار أنها الأصل أو الأساس في العلاقة القائمة بين الذات العارفة والعالم الخارجي في المثالية الذاتية .

والحق أن كل فلسفة أصيلة لا بد أن تبدأ بعملية رد العالم إلى الذات ، لتسقط من طريقها التأثيرات الحسية المختلفة وتبعد عن جزئيات الحياة الدارجة وثرثرتها ، وتتفادى في الوقت نفسه تزميت الرجل العادي وتهالكه عليها (١) . وقد رسم لنا أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفي أو الديالكتيك فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . ففي هذه الأسطورة نجد أن أصحاب الكهف أو سجينيه لم يستطيعوا أن يخلصوا في التأمل العقلي وينصرفوا إلى الحكمة إلا عند ما خلفوا وراء ظهورهم القيود التي كانت تقيدهم بهذا العالم الحسي .

(١) راجع « خطوات الموقف الفلسفي » في كتاب « مقدمة في الفلسفة العامة » للمؤلف .

وحركة الديالكتيك الصاعد عند أفلاطون تنقلنا من ظلال المحسوسات إلى نور الصور العقلية ، وهي موضوع النظر أو التأمل الفلسفي . والـكوجيتو الديكارتي في صميمه ليس هو الآخر إلا دعوة إلى الثقة بنور العقل وتعليق الحكم على شهادة الحواس ورد العالم المحسوس إلى الذات المفكرة . والفلسفة الترנסندنتالية عند كانت ليست هي الأخرى إلا محاولة للنظر إلى الـكون باعتبارها نسيجاً من التصورات العقلية . وقد غالى كانت في نظريته العقلية حتى أبعد عن طريق الفلسفة عالم الأشياء الواقعية أو عالم الأشياء في ذاتها وحصر التجربة الحسية الواقعية في التجربة الحسية الممكنة . والفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل E. usserl . (١٨٥٩ — ١٩٣٨) تقوم هي الأخرى على عملية رد العالم الخارجى إلى الذات (وهي من أجل ذلك فلسفة ترانسندنتالية) ورفض الموقف العادى أو الدارج أو الطبيعى .

لا بد إذن من رد العالم الخارجى إلى الذات كخطوه أولى أساسية من خطوات الموقف الفلسفى وهذه الخطوة هي الأصل في نشأة التيارات المثالية الذاتية ، وهي التى تجعل لهذه التيارات قيمة في تاريخ الفكر الفلسفى . ولا خلاف بين الفلاسفة في اتخاذ هذه الخطوة الأولى . إنما الخلاف الحقيقى بينهم يبدأ بعد هذه الخطوة الأولى ، عندما يحاولون أن يصلوا مرة أخرى بين الذات وبين العالم الخارجى بعد ردهم له في صورته الدارجة فكل منهم يتصور هذه الصلة على نحو خاص . ولنتحدث الآن عن الأساس في تصور هذه الصلة عند الفلاسفة العقلين الذين ورد ذكرهم في الفصل السابق .

ولنبداً . بديكارت فديكارت أبو الفلاسفة العقلين . ولكنه لم يكن يمثل إلا أول الخيط في التيار المسمى العقلى . ولذلك فالتناقض في فلسفته يكثير من الجوانب الواقعية ، أو — بعبارة أصح — بكثير من النواحي

المثالية الخجولة التي لم تكن قد شمرت بنفسها بعد والتي لم تتصف بالمباينة والتجنى كما اتصفت بهما المثالية على يد الفلاسفة اللاحقين له سواء في ذلك الفلاسفة الانجليز (هوبز ، لوك ، باركلي ، هيوم) أو كانت .

فلسفة ديكارت كلها تمتاز بأنها فلسفة « المحافظة على المستويات » (١) ، والحرص على بقاء كل مستوى في استقلال عن الآخر . فنجد فيها مثلاً مستوى الفكر ، في مقابل مستوى الوجود ، كل منهما ينعم باستقلاله عن الآخر . ونجد فيها كذلك مستوى الانسان بوجه عام في مقابل مستوى الطبيعة أو العالم . ونجد فيها أيضاً المستوى البشري في مقابل المستوى الالهي كل منهما في حالة شبه استقلال عن الآخر . فليس من شك في أن إله ديكارت ، الإله المتعالي على الكون ، يختلف عن إله المسيحية أو إله الكاثوليكية الباطن في كل جزء من أجزاء الكون والحال في كل فعل من أفعال الانسان . وقد حرص ديكارت على هذا التصور لله ، ليحافظ على بقاء المستوى الالهي من ناحية ، والمستوى البشري والطبيعي من ناحية أخرى كل منهما في مراجعة الآخر . وعند ما يتحدث ديكارت عن الحضور الالهي في التفكير الانساني أبداً عن نظرية « الخلق المتصل » ، La création Continué فأننا يجب أن نلاحظ أن تدخل الله هنا مرهون باللحظة L'instant (٢) ، أي أنه تدخل متجدد ، يتم في كل لحظة من اللحظات

F. Alquîé : La découverte Metaphysique de l'homme chez (١)

Déscartes, Paris, P.U.F: 1950

J. Wahl : Du rôle de l'Idée de l'instant dans la

(٢)

philosophie de Déscarts, Paris, Alcan, 1920

وهو عكس الحضور المستمر لله في الـكون وفي الإنسان أى حضور الله في الزمان الدائم La durée . فهذا الحضور الأخير حضور مباطن الـكون وللإنسان ، ويؤثر فيهما بصورة دائمة يصعب معها أن نتحدث عن استقلال الإنسان أو للوجود البشرى .

هذا فيما يتعلق بعلاقة الله بالـكون وبالأإنسان في الفلسفة الديكارتية . وفيما يتعلق بعلاقة مستوى الفكر بمستوى الوجود عند ديكارت فليس من شك كذلك في أن ديكارت قد حرص كل الحرص على عدم إرجاع أى من هذين المستويين إلى الآخر ، أو عدم تعدى أحدهما على الآخر فالفكر عند ديكارت لا يخضع على الأشياء وجودها ، ووجود هذه الأشياء لا ينحل عنده إلى مجرد تأثيرات ذاتية أو إحساسات باطنية ، على نحو ما نجده عند المثاليين الذاتيين . ومن ناحية أخرى ، فإن وجود العالم أو الطبيعة ليس فيه طغيان أو ضغط على وجود الفكر ، على نحو ما نجده عند الفلاسفة الماديين .

ميز ديكارت بين نوعين من الجواهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان والجوهر المفكر الذى يملأ ذاتنا والذى يقوم بعمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة . والجوهر المفكر عند ديكارت ، على الرغم من أنه متصل إتصالا مباشرا وحديسيا بالوجود ، إلا أنه لا يؤثر في الوجود ولا يجعل من مهمته أن يرجع هذا الوجود إليه . وعلى ذلك ، فإن تفرقه ديكارت بين الموضوع والفكر أو بين الممتد وغير الممتد ، وحرصه على توازيهما يجب أن يفسر تفسيراً واقعياً أو في جانب التفكير الواقعي . ذلك أن الفيلسوف المثالي الأصلي لا يحرص على إبقاء مستوى الفكر في حالة توازن

مع مستوى الوجود ، ولا يحرص على قيام هذه الثنائية بينهما كما فعل ديكارت بل يطمع في أن يرد الوجود إلى الفكر أو أن يجعل الأول صورة للثاني . الأمر الذي تجنبه ديكارت تماما . وعلى ذلك ، فالتحليل الشهير لقطعة الشمع الذي نجده في كتاب « التأملات » ، لديكارت يجب أن لا نفهم منه أن ديكارت قد رد جميع الصفات الحسية لقطعة الشمع إلى فكرتي الامتداد والشكل العقليين على نحو ما يذهب المثاليون . فديكارت لم يقصد إلى هذا مطلقا . بل كل ما قصد إليه أن يبين لنا أن الفكرة العنقية لامتداد قطعة الشمع تمتاز عن جميع صفاتها الحسية الأخرى بأنها تسلمنا إلى الوجود الواقعي للشمعة بطريقة مباشرة . فديكارت يصرح لنا بأن الشمعة ، بعد هذا التحليل الذي قام به ، باقية كما هي ، وبأن وجودها الواقعي ظل هو هو لم يمس ^(١) . وهذا دليل على أن فكرة الامتداد العقلي لقطعة الشمع لا تمثل في ذهن ديكارت ما تبقى من وجودها الواقعي عنده ، ولا تمثل كذلك ما يستطيع أن يقوم مقام هذا الوجود ، بل تمثل فقط نوعا من الوجود ، هو الوجود الذهني ، الذي يمتاز عن سائر الوجودات الأخرى الحسية والمتخيلة ، بتصورها له على نحو واضح متميز . ويمتاز كذلك بأنه إذا وصل إلى هذه الدرجة من النضوج والوضوح والتيز فإنه يدلنا مباشرة على الوجود الواقعي لقطعة الشمع .

وجاء الفلاسفة الانجليز فوضعوا أسسا أخرى لفهم العلاقة بين الفكر والوجود أو بين الذات العارفة والعالم الخارجي . وهي الأسس التي

(١) التأملات لديكارت ، الترجمة العربية للدكتور عثمان أمين ، والتأمل الثاني .

جعلت للمثالية الذاتية كيانا عُرِفَتْ به في تاريخ الفلسفة .

وأول هذه الأسس يتمثل في نظرتها إلى الشعور أو الذات باعتباره شعورا عارفا أو ذاتا عارفة . وكانت هذه النظرة جديدة حقا بالقياس إلى نظرة ديكارت إلى الشعور أو الذات . فالفلسفة الديكارتية تتخذ نقطة بدئها من الكوجيتو لا من الذات العارفة . وهي من أجل ذلك فلسفة تبحث في الوجود العام *ontologie* لا في نظرية المعرفة *epistémologie* . ذلك أن أهم ما يميز الكوجيتو الديكارتى التحام الفكر بالوجود . والفكر في الكوجيتو ليس فكرا عارفا يجعل من مهمته البحث في وسائل المعرفة وفي الحدود التي يجب أن يقف عندها ، بل فكرا يتناول الوجود العام ووجود الأشياء تناولا مباشرا حدسيا بمجرد أن يتوفر فيه صفتا الوضوح والتميز العقليين . أما الفكر عند الفلاسفة الانجائز فهو الفكر الصادر عن الذات العارفة التي لا يهمها البحث في وجود الأشياء ، بل ولا يهمها البحث فيما إذا كانت الأشياء موجودة وجودا واقعيا أم لا ، بقدر ما يهمها البحث في طريقة معرفة الذات لهذه الأشياء .

وإذا كان ديكارت قد حرص كل الحرص على أن يحتفظ بمستوى الوجود في استقلال عن أو في تواز مع مستوى الفكر ، فإن من أهم الأسس التي قامت عليها المثالية الذاتية يتمثل في حرصها على إحالة الوجود إلى الفكر ورده إليه ، والنظر إليه على أنه مجرد صورة له . فوجود الأشياء عند الفلاسفة الانجائز عبارة عن مجرد تأثيرات ذاتية أو قائم في مجرد إدراكها . ولذلك نستطيع أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة لم يكتفوا بأن ينظروا إلى الوجود من خلال وسيلة معرفته وهي الإدراك ، بل وقفوا عند هذه الوسيلة واعتبروا

أنها هي الوجود ، مع أنها ليست في حقيقة الأمر إلا مجرد وسيلة لمعرفة هذا الأخير .

ولكن يؤكد هؤلاء الفلاسفة الطابع الذاتي للوجود استبدلوا بالعقل عند ديكارت الإدراك الحسى . فقد أعابوا على ديكارت اهتمامه بالعقل ، وآثروا هم أن يكونوا فلاسفة حسيين . والحق أن اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالطابع الحسى يخفى في طبيعته اتجاهها مثاليا ذاتيا لم يكن يدر بخلد ديكارت . فقد آمن ديكارت بالعقل ووثق فيه لأنه رأى فيه خير وسيلة ليصل إلى الوجود الواقعي مباشرة . أما هؤلاء الفلاسفة الانجائين فقد ثاروا على العقل ليعبدوا عن الوجود الواقعي ، ووثقوا في الحس والإدراك الحسى ليحيلوا هذا الوجود إلى مجرد تأثيرات ذاتية . وعلى ذلك ، فيجب أن لا يخذعنا اهتمامهم بالحس في مقابل العقل لأن هذا الاهتمام لم يكن إلا من أجل أن يؤكدوا مثالياتهم الذاتية . وذلك لأنهم وضعوا نصب أعينهم أن يذنبوا الجوهر المادى المتقوم فى الخارج ويحيلوه إلى مجرد إحساسات ذاتية . والشئ المادى لا وجود له عندهم إلا باعتبار أنه موضوع ، للذات العارفة ، ولا قيام له إلا على أنه مدرك أو قابل للإدراك .

ولكن على الرغم من حرص هؤلاء الفلاسفة على إذابة الوجود المادى للأشياء إلا أن الصورة التى قدموها لنا للشعور كانت تنطق بتأثرهم بهذا الوجود مع تقدمهم الشديد له . فقد تصوروا هذا الشعور على أنه مكون من مجموعة من الصور الحسية أو العقلية (والمعنى واحد عندهم) المتفرقة تفرق الأشياء الحسية نفسها . ومعنى ذلك أنهم قد تصوروا الشعور على غرار الطبيعة أو على نمطها .

ولذلك فإن هذه الصورة الذرية (أى المتفرقة باعتبار أن الشعور مكون من صور متفرقة تفرق الذرات) للشعور لم تعجب كانت لأنه نظر إليها على أنها عجز في التصور المثالي للعلاقة القائمة بين الذات العارفة والعالم الخارجى . وأراد هو أن تكون مثاليته مثالية حقيقية لا تتأثر فى شيء بالعالم المحسوس ، ولا يكون الشعور فيها على نمط الأشياء الحسية . ولذلك ، فإنه على الرغم من أنه ذهب مثل هؤلاء الفلاسفة الانجليز إلى أن الشعور أو الذات ليست إلا مجرد ذات عارفة إلا أنه عدل عن « الصور » العقلية التى يتكون منها الشعور وتصور هذا الأخير على أنه مجموعة من الاطارات والقوالب والقوانين العامة .

واتخذ كانت نقطة بدئه من التجربة المعقولة ، أى التجربة الحسية مباشرة فيها العقل ومباطنها ومسيطرأ عليها بما ينشره على الطبيعة من صور وقوانين أولية عامة .

وعلى ذلك ، فقد قُدِّرَ أن كانت أن يقفز بالمثاليه خطوات إلى الأمام . وقد له أن يؤسس مثالية جريئة شاعرة بنفسها وواعية للدور الذى يجب أن تقوم به فى إدراك العقل للكون . وتتميز هذه المثاليه بنظرتها الكلية إلى الكون وإلى الشعور أو العقل معا ، الأمر الذى جعلها تضمن سيطرة العقل على الطبيعة . فالتجربة الحسية عند كانت ليست هى إدراكى لهذا الشيء أو ذلك الآخر عن طريق صورته الجزئية هذه أو تلك بل هى عبارة عن كل التجربة الحسية من حيث أنها تجربة معقولة يخضعها العقل لمقولاته ويرد كثيرها وصيورتها إلى الوحدة والضرورة العقلين . وقد عرضنا فى الفصل السابق فى شيء من الاسهاب لخصائص هذه المثالية من حيث أنها مثالية ترسندتالية فلا داعى لتأملها هنا .

٢ — نقد هذا الأساس

(١) خطأ المثالية الذاتية في نقطة البدء :

سنعرض الآن لبعض أوجه النقد التي نستطيع أن نوجهها إلى المثالية الذاتية . ذلك أن المثالية الذاتية في نظرنا قد أخطأت في نقطة البدء التي بدأت منها تفكيرها الفلسفي . وأخطأت كذلك في جميع النتائج التي رتبها على نقطة بدايتها هذه . وأخطأت ثالثاً في فهمها العام للإنسان أو في الصورة التي قدمتها لنا للإنسان . وسنقوم الآن بشرح هذا كله .

فالمثالية الذاتية قد أخطأت أولاً وقبل كل شيء في نقطة البدء . فنحن نعلم أن فلاسفة هذه المثالية هم فلاسفة نظرية المعرفة . ومعنى ذلك أن نقطة البدء في تفكيرهم الفلسفي هو البحث في نظرية المعرفة وليس البحث في الوجود . وهذا البحث الأخير هو ، البحث الفلسفي الأصيل .

ففيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : إنك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا قمت أولاً ببحث الآلة التي تخول لك هذه المعرفة ، ألا وهي العقل ، وكنت على يقين أولاً وقبل كل شيء أن المعرفة نفسها ممكنة . وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لابد أن تسبق ببحث في إمكانية المعرفة . ولكننا نتساءل مع الواقعيين المحدثين عن ضرورة هذا البحث وعن قيمته . يقول مارفن Marvin : « عندما أؤكد أن الماء يغلي ، هل يعني ذلك بالضرورة أنني أعرف أن الماء يغلي ؟ كلا . وذلك لأننا هنا بازاء قضيتين مختلفتين تماماً يقومان على افتراضات مختلفة . القضية الأولى تقول : « الماء يغلي » . أما القضية الثانية فتقول : « إنني ألاحظ وأعرف أن الماء يغلي » ، والقضية الأولى

لا تفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة وبامكانية معرفتها ، في حين أن القضية الثانية تقوم على افتراض هذا كله وأنا ، وإن كنت أسلم بأنه يجوز لنا أن نتخذ نقطة بدئنا من بعض المسلمات والافتراضات ، فإني أضيف إلى ذلك أننا لا بد أن نبدأ من الحقائق المرئية . والبدء بالحقيقة المرئية له هذه الميزة الكبرى ، وهو أنه لا يفترض أى افتراض ولا يقوم على أية نظرية مهما كانت ، (١) . ويضيف مارفن إلى ذلك قائلاً : « إننا لا بد أن نبدأ من نقطة بدء معينة ، ولكن نقطة البدء هذه ليست على كل حال نظرية المعرفة . . . إننى أعتقد أن الإدراك الحسى الواقعى يمثل نقطة بدء هامة وقاطعة ، وهى نقطة بدء لا تفترض شيئاً ولا تقوم على إمكانية المعرفة . إن كل ما نستطيع أن نقول عنها إنها موجودة فعلاً وجوداً واقعياً ، (٢) .

والحق أن البحث فى نظرية المعرفة ينصب على البحث فى إمكانية المعرفة أى كيف تكون المعرفة ممكنة ، وفى وضع الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفة البشرية . وكل هذا لا ينتهى بنا ولا يمكن أن ينتهى بنا إلى مواجهة الوجود الواقعى بحال ، من الأحوال . لأنه يقودنا إلى أبحاث فرعية تقع على هامش الوجود بقدر ما يبعدنا عن الوجود نفسه . ثم إننا نتساءل عن جدوى هذه الأبحاث إذا كنا نريد حقاً أن يكون بحثنا الفلسفى بحثاً واقعياً أصيلاً يتخذ موضوعه من الوجود نفسه لا من إمكانية معرفتنا لهذا الوجود . أليس من الأجدر أن نتخذ نقطة بدئنا من الوجود الواقعى نفسه باعتبار أنه

(١) in The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy, p. 65

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٦ — ٦٧ .

يشتبك ويلتحم معنا ويحيط بنا في كل لحظة من لحظات وجودنا ؟ ثم أليس البحث في إمكانية المعرفة لاحقا على البحث في معرفة العالم الواقعي معرفة مباشرة والاتصال به اتصالا مباشرا عن طريق أجسادنا وإدراكنا الحسي المباشر ؟ الحق أنه إذا كانت الفلسفة تريد أن تكون تعبيراً عن الواقع الحى الذى نعيش فيه ويؤثر فينا تأثيراً مباشراً فإن مثل هذه الأبحاث التى يجهد فلاسفة نظرية المعرفة أنفسهم فيها تبدو لنا على أنها عقبة فى سبيل صوغ الفلسفة بالصيغة الواقعية .

ومن أجل ذلك عدل معظم الفلاسفة اليوم عن اتخاذ نقطة بدئهم من نظرية المعرفة . يقول جان فال : . . . إن نظرية المعرفة لا تمثل خطوة أولى ، وذلك لأنها تفترض الواقع . والواقع إذن سابق عليها . وليس من شك كذلك فى أننا لو بدأنا بالواقع فلا بد أن ننتهى إلى بحث فى المعرفة العقلية [لأننا لا نستطيع أن نخوض فى الواقع إلا إذا رجعنا من آن لآخر إلى العقل] . ومعنى ذلك أننا لو بدأنا بالمعرفة فلا بد أن ننتهى إلى الواقع ولو بدأنا بالواقع فسننتهى إلى بحث فى المعرفة . ولكن البدء بالواقع له هذه الميزة الكبرى وهو أنه سينتهى بنا حتماً إلى نظرية المعرفة ، فى حين أننا لو بدأنا بنظرية المعرفة فقد لا ننتهى إلى الواقع . وعلى ذلك ، فإن البدء بالواقع أسلم عاقبة من البدء بالمعرفة ، (١) .

إن لأبحاث نظرية المعرفة مناهات كثيرة وطرقاً متشعبة نخشى لو أننا بدأنا بها لصرفنا ذلك عن معالجة الوجود الواقعي . وهذا ما فعله الفلاسفة أصحاب نظرية المعرفة . فقد كرسوا جهودهم فى بحث إمكانية المعرفة وطريقة

(١) Jean Wahl: Existence humaine et Transcendance, éd. de la Baconnière, Neuchatel, 1944, p. 17.

إدراكنا للأشياء والوسيلة التي يشكل بها العقل التجربة تشكيلا عقليا :
 ووقفوا عند هذه الأبحاث لأن جهودهم كانت قد استنفدت فيها ، فاكتملوا
 بالوسيلة وبعثوا عن الغاية . فنحن نعلم أن الغاية الحقيقية من كل بحث فلسفي
 أصيل هو البحث في الوجود . وكل فلسفة لا تجعل من هذا البحث ميدانها
 الأصلي تنحرف عن غايتها . وجميع الفلاسفة الذين اقتصروا على مناطق
 معينة ، توجد على هامش الوجود ؛ وليست من صميم البحث الأصلي في
 الوجود ، فلاسفة منحرفون . فالفلاسفون الذين يحصرون أنفسهم في منطقة
 اللغة ، أو منطقة الرياضيات ، أو منطقة الوجود البشري فلاسفة قد انحرفوا
 عن الطريق السوي . وأصحاب نظرية المعرفة قد تعثروا في أبحاثهم الفرعية
 المتشعبة حتى شغلوا بها عن ملاحقة الوجود العام ، مع أن جميع أبحاثهم التي
 شغلوا أنفسهم بها لا تكون إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود .

* * *

(ب) خطأ المثالية الذاتية في النتائج المترتبة على نقطة البدء :

ولم يخطئ أصحاب نظرية المعرفة والمثاليون العقليون في نقطة البدء التي
 اتخذوها فحسب ، بل في جميع النتائج التي ترتبت على ذلك . فقد ترتب على
 اهتمامهم البالغ بنظرية المعرفة أن حصروا الوجود الواقعي في الذات العارفة
 وفي مقولاتها وأحكامها العقلية . فالعلاقة الغنية الراجعة القائمة بين الإنسان
 والوجود قد انحصرت عندهم في العلاقة الفقيرة المحدودة التي تربط الذات
 العارفة بموضوع المعرفة . ولما كانت العلاقة بين الذات والموضوع تتضح
 في : الحكم ، العقلي ، فقد اهتم هؤلاء الفلاسفة بدراسة الحكم باعتبار أنه

علاقة أو رابطة عقلية تصل موضوعاً (موصوفاً) بمحمول (صفة) أو باعتبار أنه علاقة منطقية تقوم بإسناد محمول إلى موضوع عن طريق فعل الإسناد أو فعل الكينونة ، وهو ما يطلق عليه المناطقة اسم الرابطة . وواضح أن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضة ، تبدأ وتم في نطاق الذات وحدها . إذ أن الذات هي التي تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذي تصفه وتصدر عليه حكمها ليس هو الموضوع الواقعي الذي يتعدى الذات ويوجد خارجها ، وإنما هو موضوع ذاتي أو موضوع منظور إليه من ناحية الذات فقط ، ومن خلالها فحسب .

وقد نهى الفيلسوف الانجليزي برادلي F. H. Bradley إلى خطأ ما يقوم به الحكم العقلي من شطرا الحقيقة الواقعية إلى شطرين : فكرة ووجود ، أو صفة وموصوف ، أو محمول وموضوع ، أو ما يعبر عنه هو بتعبير خاص به فيقول إن الحكم العقلي يشطر الحقيقة الواقعية إلى هذا *that* وذاك *what* . وذلك لأن الحقيقة الواقعية عند برادلي كل لا يتجزأ أو هي كل قائم أماناً . *a given whole* . وفي أول حركة من حركات الفكر التي يتجه فيها نحو الواقع يقوم الحكم العقلي بالفصل بين التفكير وموضوعه وإن استطاع العقل بعد ذلك أن يصل أو يصلح ما انقطع *to restaure the broken* . لأن عملية شطر الوجود الواقعي تتم بمجرد تدخل العقل وقيام الحكم العقلي بعمله . ذلك لأن الحكم العقلي يقوم على محمول اقتطع من وجوده الواقعي وفصل بينه وبين الوحدة الأولى التي يوجد فيها ملتجما مع هذا الوجود ، ^(١)

(١) F.H. Bradley: Appearance and Reality, London 1893, p. 164

ومعنى ذلك أن النتيجة الأولى التي ترتبت على اتخاذ الفلاسفة العقليين نقطة بدئهم من نظرية المعرفة قد تمثلت في عجزهم عن إدراك الحقيقة الواقعية باعتبارها كلا لا يتجزأ ، وشطروها شطرين وأفتدوها حالاتها الطبيعية الأولى .

وقد وجه « ويتهيد Whitehead » إلى المعرفة العقلية نقدا شبيها بنقد برادلي لها . فذهب إلى أن أهم خطأ يقع فيه الفلاسفة العقليون هو ما أسماه « شطر الطبيعة The bifurcation of Nature » ، أى شطرها إلى الذات والموضوع ، أو الفكر والامتداد ، أو الأنا واللا أنا . وأراد هو على العكس من ذلك أن يؤسس فلسفة عضوية ، تشتبك فيها جميع هذه الأطراف كما يشتبك أعضاء جسم الكائن الحى . فهذه الفلسفة العضوية هى التى تستطيع وحدها — فى نظر ويتهيد — أن تجعلنا تتجاوب مع الحقيقة تجاوبا مباشرا وهى التى تجعلنا نحس بالوجود عن طريق عاطفتنا وشعورنا قبل أن نحس به عن طريق عقلنا . إذ أن الوجود *esse* عند ويتهيد ليس قائما فى فعل الإدراك الحسى *percipi* ، وليس قائما فى التصور العقلى *concupi* بل بالأحرى فى الاحساس أو الوجدان العاطفى *sentiri* الذى تتحد فيه مع الموضوع اتحادا يظل فيه هذا الموضوع مستقلا عنا أوقائما فى مواجهتنا (١) .

ونستطيع كذلك أن نذكر فى هذا الصدد النقد الذى وجهه هو سِرل ، مؤسس فلسفة الظاهرات ، إلى المعرفة العقلية . فهو سِرل يريد من الإنسان أن يلتقى بالوجود فى خيره الأول أو فى بكارته الأولى ، ويلتحم به فى

Whitehead : Process and Reality – An Essay in Cosmology (١)
Cambridge, University Press. 1929, p. 310

صورته الواقعية السابقة على التفكير العقلي فيه . ذلك أن هو سرل قد رأى أن الفيلسوف بعد أن يكون قد بعد عن الواقعية الساذجة : واقعية الموقف الطبيعي أو واقعية الرجل العادي ، يقوم برد العالم الخارجي إلى الذات . فيلتقي حينئذ بالشعور . ولكنه لا يلتقي به وحده في تلك الصورة العقلية الصرفة التي نجدها عند الفلاسفة العقليين والتي يسمى فيها الشعور بالذات العارفة ، تلك الذات التي لا تستطيع أن تتصور الأشياء إلا في حالة تبعية لها ، تدور في فلكها ، وتراها هي من زاويتها الخاصة . بل يلتقي بالشعور وبموضوعه في آن واحد ، ويكون الموضوع في هذا الوقت في حالة معينة مع الشعور ، بحيث يجد الشعور موضوعه أمامه ، في مواجهته ، وبحيث يكون وجود الموضوع نفسه غير مقيد بتفكير الشعور فيه وهذا هو ما يقصده هو سرل بقوله إن لموضوع الشعور بكرة سابقة على التفكير العقلي فيه .

وقد نادى هو سرل في فلسفته كلها بالعودة إلى الشيء نفسه *es selbst* (*en personne*) وبحضور هذا الشيء نفسه أمام الشعور . وحضور الشيء نفسه معناه حضوره هو لاصورته العقلية التي تبدى للإنسان عند التفكير العقلي فيه . وهذا هو معنى البداهة *l'évidence* عند هو سرل . فالبداهة عنده ليست البداهة التي نلتقي بها في الواقعية الساذجة ، وليست كذلك تلك البداهة العقلية التي نلتقي بها عند ديكارت والتي تتمثل في فكرتنا الواضحة المتميزة عن الشيء ، بل معناها البداهة غير العقلية ، أو السابقة على المعرفة العقلية والتي توجد في حالة معينة مع الشعور في اللحظة التي يتجه فيها إلى إدراك الشيء نفسه ، فيجده ماثلاً أمامه في حالة من البداهة . ويطلق هو سرل على هذه البداهة اسم البداهة الأصلية *L'évidence originaire* .

ذلك أن هوسرل يرى أن الفيلسوف الذى يقنع بأن يحيا سجين ذاته
العقاية فإن يستطيع أن يحيا إلى جانب الموضوعات أو الأشياء نفسها ،
ويماشرها معاشرة وافية حية . وهو يعتقد كذلك أن « الشعور وموضوعه
يكونان وحدة متماسكة وتيارا واحدا من الحيات أو من الموضوعات
الحية ، ^(١) . والحال كذلك بالنسبة إلى فعل الإدراك الحسى وموضوع
الإدراك ، فانهما يكونان معا « وحدة عضوية واحدة . ومن المستحيل أن
تفصل الاثنين إلا عن طريق التجديد ، ^(٢) . وإذا كنا قد رأينا فيلسوفا عقليا
مثل كانت يعرف التجربة بأنها التجربة المعقولة أى التجربة التى يوجد العقل
باطنا فيها فإن هوسرل يذهبها إلى أن هناك تجربة سابقة على هذه التجربة
المعقولة ، وهى تجربة الواقع الطبيعى التى هى الأصل فى كل تجربة والمصدر
الأول لكل حكم عقلى . وهو يصرح لنا فى كتابه « التأملات » بأن
« الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات تستطيع أن تتقدم فى نطاق الطبيعة
بصرف النظر عن موقف الشعور الترنسندنتالى ، ^(٣) . ويؤكد نفس المعنى
فى كتابه « الأفكار » حين يقول : « إن منطق الأشياء الطبيعية تمثل الخيط الذى
يجب أن تبدأ منه جميع الأبحاث الفينومينولوجية ، ^(٤) . ويسير فى نفس هذا
الطريق فى كتبه الأخرى . فى كتابه « المنطق الشكلى والترنسندنتالى » يقرر :

(١) E. Husserl: Idées directrices pour une phénoménologie; trad. franc. par paul Ricoeur. Paris, Gallimard. 9e éd., 1950. Tome Premier. p. 122.

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٣

(٣) Husserl: Méditations Cartésiennes. trad. franc.. Paris. Vrin 1947. p. 111

Husserl: Idées... p. 503

(٤)

« ليس من مهمتنا هنا أن نعرض فلسفة ترنسندنتالية ، وإنما مهمتنا تنحصر في أن نقدم بأمانة ما يبدو لنا أنه حق ، وهو أننا عندما نطلق حكماً على شيء ، فإن أهم ما يميز هذا الحكم هو ارتباطه بموضوع . ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذا الموضوع موجود أمامنا في التجربة قبل الحكم وجوداً سابقاً^(١) .

ولهذا كله فإن هوسرل ينهنا في كتاب آخر له هو « التجربة والحكم ، إلى خطأ الفلسفة التي تحصر نفسها في نطاق الكوجيتو النفسي وتهمل البدايات الأصلية التي نلتقي بها في الطبيعة . يقول هوسرل : « إننا نطالب بالعودة حتماً إلى تلك البدايات الأصلية التي تصادفنا في التجربة الأولى ، وننبه إلى أن هذا لا يمكن أن يتم عن طريق الدراسات النفسية ،^(٢) .

ومعنى ذلك أنه إذا كانت المثاليات العقلية الترنسندنتالية وأصحاب نظرية المعرفة يبدأون من حياة الشعور أو من التأمل العقلي ولا يفهمون من المعطيات إلا على أنها معطيات الشعور العقلي ، الداخلة في حوزته ، الموجودة في نطاقه ، فإن فلسفة الظاهرات لها فضل تنبيهنا إلى وجود حياة سابقة على حياة التأمل العقلي وإلى وجود معطيات سابقة pré - données على المعطيات العقلية données ، توجد في حالة معينة معها .

ولذلك فإن الترنسندنتالية يختلف معناها عند هوسرل عنها عند كانت . فالترنسندنتالية عند كانت تعني قيادة العقل للطبيعة مع وجوده باطنياً فيها . وقد رأينا أن كانت لا يفهم التجربة إلا على أنها التجربة المعقولة أو التجربة التي

Husserl: Formale und Transszendentale Logik. Halle. (١)

1929. p. 99

Husserl: Erfahrung und Urteil. Hambourg 1948. p.44 (٢)

يوجد العقل مبتوثا في كل جزء من أجزائها . أما الترنسندنتالية عنده ووسرل فهي ترنسندنتالية حية وليست عقاية . وذلك لأن التجربة عند هوسرل هي التجربة التي نلتقي فيها بموضوعات حية واقعية نكون حاضرة أمام الذات الحية المندمجة في الواقع . وهذه الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة أو العارفة لأنها مصدر التجربة الحية *L'expérience vécue* التي تختلف عن التجربة المعقولة ، من حيث أنها تتبع منطقة من الشعور تقع تحت منطقة التصورات والمقولات العقلية . ولكن لعل أهم ما يمتاز به هذه الترنسندنتالية أنها لا تتصف بقيادة من جانب العقل للطبيعة ، كما هي الحال عند ترنسندنتالية كانت ، بل تتصف بحضور الطبيعة أو العالم أمام الشعور أو أمام التجربة الحية . وعلى ذلك فإن من أهم الأخطاء التي ترتبت على نقطة البدء التي اتخذها أصحاب نظرية المعرفة أنهم عندما حصروا العلاقة الغنية التي تربط الإنسان بالوجود عجزوا عن إدراك الحقيقة الواعية ككل وشطروها إلى شطرين منفصلين ، وعجزوا كذلك عن تصور وجود تجربة سابقة على التجربة العقلية تتكون من معطيات سابقة على المعطيات العقلية ، ويلتقي بها الإنسان ماثلة أمامه في لحظة الإدراك . وقد وجدنا أثناء بحثنا لبعض أفكار هوسرل أن فلسفته الترنسندنتالية تمتاز عن الفلسفة الترنسندنتالية عند كانت بأنها لا تعتمد على العقل بقدر ما تعتمد على التجربة الحية ، وأنها لا تعتمد على قيادة العقل للطبيعة بل تعتمد على حضور الطبيعة أمام العقل . كل هذه الأخطاء التي وقعت فيها المثالية الذاتية تجعلنا نبحت فيما بعد نظرية المعرفة لنلتقي بالوجود في خيره الأول ، قبل أن تدخل عليه الذات العارفة فتفسده وتحصره في نطاق ضيق محدود ، ولنلتقي كذلك بالأشياء في بدايتها الأصلية ، ماثلة أمام الشعور في حالة معينة وإياه بدلا من أن نجعلها في حالة تبعية دائمة له فإذا طالبنا هنا بأن نذهب إلى ما بعد نظرية المعرفة فأننا

عنى بذلك أن تتعدى الحدود الضيقة التي يريد أصحاب المثالية الذاتية ونظرية المعرفة أن يحصرونا فيها وتنطلق إلى الطبيعة تنسم هواءها ، ونصطدم فيها بمقاومة الأشياء التي 'تشعرنا في كل لحظة بأن لها كيانا خاصا بها ، إن لم يكن يؤثر فينا وفي شعورنا ، فهو موجود على الأقل في حالة معينة معه ، ويكون حاضرا أو ماثلا أمامه في لحظة الإدراك .

* * *

ونريد الآن أن نشير إلى نقد آخر ينصب على المثالية النقدية ، أو مثالية كانت . فقد رأينا أن كانت قد بدأ فلسفته بأن جعل العقل في مركز العالم وجعل هذا الأخير يدور في فلكه . وقد أطلق كانت على هذه النظرة اسم « الثورة الكوبرنيكية » . ونريد الآن أن ننظر في صحة هذه التسمية .

هناك مذهبان أو موقفان يحددان لنا مركز العقل البشرى بالنسبة إلى الكون : موقف بطليموس وموقف كوبرنيكس . أما الأول فكان يعتقد أن مركز مجموعة الكواكب هو الأرض ومن عاها ، أى سكانها الذين يقومون بدور الملاحظة . ولذلك 'سمي موقفه هذا بالموقف الأرضي geocentrique . وعلى العكس من ذلك رأى كوبرنيكس أن مركز مجموعة الكواكب ليس هو الأرض بل الشمس . ولذلك 'سمي موقفه بالموقف الشمسي heliocentrique . وعلى ذلك ، فبينما يرى بطليموس أن الأشياء والكواكب جميعها تدور حول الإنسان الذي يقوم بدور ملاحظة الأشياء ويكون المركز الذي تدور حوله هذه الأشياء ، يعتقد كوبرنيكس أن الأرض وسكانها هي التي تدور حول الشمس . والنتيجة لهذا الاختلاف بين النظرتين أنه تبعاً للرأى بطليموس نجد أن الأشياء وجميع ظواهر الكون تتبع في

معرفة وجودها الإنسان أو العقل الانساني ، بينما نجد أنه تبعاً لرأى كوبرنيكس ستوضع الأرض وساكنوها ليدوروا حول الشمس ، وهذا معناه أن البشر وعقولهم قد وُضعوا بين الأشياء والظواهر أو إلى جوارها ولم تعد الأرض أو ساكنوها مركزاً للعالم .

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن تصور بطليموس يؤدي إلى نتيجة حتمية وهي أن العالم سيدور في فلك الإنسان وعقله . أما تصور كوبرنيكس فسيؤدي على العكس من ذلك إلى وضع الانسان وعقله إلى جوار الأشياء في الطبيعة باعتبار أنه أحد هذه الأشياء أو باعتبار أنه ظاهرة موجودة إلى جوار الظواهر الكونية الأخرى ، لا باعتبار أنه مركزها المتحكم في وجودها . وتصور بطليموس تصور مثالي ، في حين أن تصور كوبرنيكس تصور واقعي .

إذ أنه ماذا تكون المثالية إلا أن يعتقد الفيلسوف أن معرفة الأشياء ووجودها متوقف عليه مقيد به مرتبط بعجلة تفكيره ؟ وماذا تكون الواقعية إلا أن يخفف الفيلسوف من تلك الذاتية ويقلل من ادعاءاته بحيث ينظر إلى نفسه باعتبار أنه يهب الأشياء الوجود أو يربطها بعجلة تفكيره ؟ بطليموس إذن مثالي . وكوبرنيكس واقعي . الأول مثالي لأنه يبدأ من الذات لينتهي إلى الطبيعة ويعلق وجود هذه الأخيرة على فاعلية ونشاط الذات . والثاني واقعي لأنه يضع الذات والانسان على قدم المساواة مع الأشياء في الطبيعة .

وليس من شك في أن كانت بهذا الاعتبار بطليموسى وليس كوبرنيكيا . فقد رأينا أن الثورة التي أحدثها في الميتافيزيقا تتأخص في أنه يريد أن تتبع

الطبيعة العقل لا العكس . وفي هذا يتفق مع بطليموس لأن بطليموس أراد هو الآخر أن يبدأ من الانسان ويجعل من تفكيره أو عقله مركزا ونقطة بدء .

وبذلك فإننا نقرر هنا أن الثورة التي أحدثها كانت في الميتافيزيقا ليست كوبرنيكية بحال من الأحوال ، بل هي بطليموسية . ولذلك ، فإن كانت لم يوفق في إطلاق اسم الثورة الكوبرنيكية على ثورته وقد نهينا إلى هذا الرأي الفيلسوف الانجائزي صمويل الاسكندر S. Alexander حين قرر أن كانت لم يحدث في الفلسفة ثورة كوبرنيكية على الإطلاق ^(١) . وإلى هذا الرأي نفسه ذهب « إميل برييه » Emile Bréhier ، إذ يقول « أليس من الأجدر أن نسمي الثورة الشهيرة التي أحدثها كانت في الفلسفة وأطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيكية ، أليس من الأجدر أن تسمى هذه الثورة بالثورة البطليموسية ؟ وذلك لأنها تؤدي إلى أن نحجب عن ناظرينا جميع المواقف الواقعية للإنسان ، وكل النظم الاجتماعية القائمة وتقـدمها لنا في صيغ وإطارات وضعها كانت ونظر إليها على أنها ضرورية وأولية ، ^(٢)

وهكذا فإن جميع الأخطاء التي ذكرناها في هذا الفصل على أنها أخطاء وقعت فيها المثالية الذاتية نستطيع أن نصفها بأنها أخطاء بطليموسية . وقد نظرنا إليها على أنها أخطاء من وجهة نظر كوبرنيكية واقعية .

S. Alexander : Ptolemaic and Copernican Views of the (١)
Place of Mind in the Universe - art. in The Hibbert journal,
Vol. III, No 1, October 1909, p. p. 47 - 66.

E. Bréhier: Liberté et Métaphysique - art, in Revue (٢)
internationale de Philos. 1939, No. 6, p. p. 1-13, p. 3 Note

(ح) — خطأ المثالية الذاتية في فهمها للانسان :

من أهم الأغراض التي يسعى إليها هذا الكتاب أن يقدم للانسان صورا مختلفة من خلال عرضه للاتجاهات الفلسفية المعاصرة . وذلك ليتضح أمام القارئ طريقة فهم هذه الاتجاهات للانسان ، ولمركزه بالنسبة إلى الكون أو الطبيعة . ثم ليستطيع بعد ذلك أن يقارن بين هذه الصور المتعددة للانسان ليختار منها أحدها .

قلنا إن نظرية المعرفة قد أخطأت في نقطة البدء التي اتخذتها . وقلنا إنها أخطأت كذلك في فهم العلاقة الغنية الرحبة القائمة بين الانسان والوجود لأنها حصرتها في العلاقة الفقيرة الجذبة القائمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة . وقلنا أيضا إنها أخطأت إذ عجزت عن تصور وجود تجربة واقعية سابقة على التجربة التي تراها داخل الشعور العقلي ومن خلاله .

ولكنها لم تخطئ في ذلك فحسب . ذلك أنها — وخاصة عند كانت — قد تصورت العقل البشري تصورا خاصا بأن جعلت منه ملكة تنشر على الوجود الواقعي إطارا عاما مطلقة ومقولات كلية تضم الأشياء كلها بين طياتها ، وتمثل في الوقت نفسه الصيغ العقلية المشتركة بين كافة الناس بغض النظر عن الخلافات الفردية التي تميز هذا الشخص من ذاك الآخر . فالصيغ أو الصور العقلية التي يقدمها لنا أصحاب نظرية المعرفة والتي نلتقي بها في فلسفة مثل فلاسفة كانت لا تمثل هذا الانسان أو ذاك الآخر بل تمثل الانسان العاقل بوجه عام باعتبار أنه يعبر عن الانسانية كلها . ومن أجل ذلك نجد أن كانت ، في ميدان الأخلاق لم ينظر إلى الأفعال الانسانية التي تكون مادة علم الأخلاق إلا من خلال القانون الأخلاقي العام الشامل

الذى أطلق عليه اسم « الأمر المطلق » ، والذي يمثل عنده الصور الكلية للأخلاق . وقد نظر كانت هذه الصورة على أنها صورة أولية ، تلزم جميع الناس باتباعها وتفرض عليهم طاعتها فرضاً أولياً ، دون أن تنظر إلى نتائج الفعل أو تنقيد بظروف المسكان والزمان . فالأوامر الأخلاقية عند كانت تلزمنا باتباعها لذاتها ، وذلك لما تشتمل عليه من « إرادة خيرة » ، ولمراعاتها للكان العاقل نفسه بإعتبار أنه يكون غاية في ذاته .

ولكن هذه الصور الأخلاقية الكلية الأولية كانت مجرد صور عامة للأخلاق ، بلغت من عموميتها أن أصبحت ضحلة جوفاء ، لم تراع السلوك الواقعي للأشخاص الواقعيين ، ولم تستطع أن تتفاعل مع الأشخاص تفاعلاً حياً ، وعجزت عن النفاذ إلى ما يمس سلوك الناس في حياتهم الواقعية . وذلك لأن الصور العقلية العامة ، سواء في ميدان المعرفة أو ميدان الأخلاق ، لا تستطيع أن تلتقط من الأشياء أو الأشخاص إلا ما هو عام وشامل وسطحي وباهت فيها . ولكنها لن تصل أبداً إلى حرارة الأشياء وتموجاتها العميقة التي تعج تحت السطح ، ولن تستمع إلى همسات هذه الأشياء وحفيفها ، ولن تمتزج بكيان الأشخاص وتعبر عن اتجاهاتهم الواقعية .

ومن أجل ذلك شهد تاريخ الفلسفة المعاصرة معارضة شديدة شنتها فلاسفة كثيرون ضد هذه الصيغ العقلية العامة الضحلة ، وأخذوا ينادون بقيام فلسفة وعلم الأخلاق واقعيين يتسمان بمراعاة الخلافات الفردية بين الأشخاص والظروف المعقدة التي تحدد سلوك كل منهم .

وسنعرض الآن لبعض هذه الهجمات ضد المثالية العقلية . وسنقتصر على معارضة نيتشه ، برجسون ، ولين جيمس لها . وقد اخترنا عمداً هؤلاء

الفلاسفة لأنهم قدموا لنا نماذج مختلفة للإنسان عارضوا بها «الإنسان العاقل»
الذى قدمته لنا المثالية .

أما نيتشه فذهب إلى أن الفلاسفة قد أخطأوا خطأ كبيراً عندما فصلوا
الفكر عن الحياة ، مع أن الحياة هي الأصل الذى يتحكم فى كل فعل وفى
كل فكر وفى كل حقيقة . فعلينا إذن أن نربط الفكر بما هو سابق عليه أى
بالحياة ، ويجب من أجل ذلك أن يتصف الفكر بما عليه الحياة من تطور
وحيوية ويسير فى ركب التجربة الإنسانية الواسعة . ويجب على الفيلسوف
كذلك أن يعمل حساباً للعنصر اللاعقلى فى المعرفة لأن المعرفة ليست كلها
عقلاً ، وليست صيغاً ثابتة أزلية ، وليست تعبيراً عن «الحقيقة» المطلقة :
«إن التصور العقلى ليس إلا مجرد دافع للفعل ، ولكنه لا يمس فى شيء طبيعة
الفعل الواقعى نفسه ، وعلى ذلك فإن الغريزة التى تحملنا على الفعل شيء
مختلف تماماً عن التصور العقلى الذى لا يمثل إلا مجرد دافع شعورى
للفعل (١) .

علينا إذن أن نعب من الحياة . وبذلك نكون مخلصين لديونيزوس
الذى عارض أبولون فى اتزانة العقلى واستعلانه على الحياة . وديونيزوس
هو الذى علم الإنسانية السرور والمأساة معاً لأن المأساة تمثل نهاية المطاف
فى الحياة السارة العجيبة . «إن ما أدعوه بالزعة الديونيزوسية يتلخص فى
الآخذ بالحياة ، بكل ما فيها من مشاكل معقدة غريبة ، وفى تنفيذ إرادة الحياة

(١) Nietzsche: la Naissance de la Tragédie, trad. Franç par Geneviève Blanquis, Gallimard, 1e ed., 1949, p. 186.

وفي شعوري بالسرور لعدم تحملي أى مسئولية مع هدمي لكل القيم السامية .
هذا ما أدعوه بالديونيزوسية وهذا هو الذى فتح عيني على الاهتمام بالمأساة
وبتحليل نفسية الشاعر للتراجيديا ويحق لى أن أعتبر نفسى من هذه
الناحية أول فيلسوف تراجيدى، مع ملاحظة أن الفيلسوف التراجيدى يقع
فى الطرف المقابل للفيلسوف المتشائم ، (١) .

أراد نيتشه إذن أن يبتعد عن العقل وقوانينه ليقرب من الحياة ويعبها
عباً بكل ما تشتمل عليه من سرور ومأساة ، ولكن يجب أن لا ننسى أن
نيتشه لم ينتقد المعرفة العقلية ولم يحطم الأخلاق السائدة إلا لى يرد إلى
الفرد فردانيته ، ويدعوه إلى العلاء على ذاته . وهذه الدعوه تقوم على
نظرية نيتشه فى الإنسان - الأعلى ، تلك النظرية التى اعتنقتها الديكتاتورية
الاحتلالية فيما بعد وجرت على الإنسانية ويلات أى ويلات .

أما برجسون فلم يؤسس نقده للمعرفة العقلية على الغريزة وعلى إرادة
القوة وعلى النفع الحيوى وعلى العلاء على الذات كما فعل نيتشه ، بل على منهج
جديد أطلق عليه اسم المنهج الحدسى . وهذا المنهج لا يقوم على هدم المعرفة
العقلية ، بل يقوم بالآحرى على الفصل بين ميدان العقل وميدان الحدسى
على أساس أن الأول يصول ويجول فى المأه ، يحللها ويركها ويفتها ويفسرهما
تفسيرا آليا ، بينما ينفذ الثانى إلى الحياة فى تعاطف معها ويدركها إدراكا شاملا
يقوم على التعمق فى الديمومة أو الزمان السيكلوجى . فاتهم برجسون بأنه
قضى على المعرفة العقلية عن طريق الحدس اتهام خاطئ . وذلك لأنه لو لم

Nietzsche: Ecce Homo, trad. franç par Alexandre (١)

Vialette, Gallimard 8e éd., 1942, p. 90

يكن العقل لأصبح الحدس مجرد غريزة تتشبث بموضوع معين ، يستحوذ على انتباهها في جانبها العملي التطبيقي فقط ، ولتحويل إلى مجرد عاطفة لاتمس موضوعها إلا عن طريق تحركات ووضعية في المحل ، (١) .

فالعقل الذي نقده برجسون هو العقل التصوري الذي يفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية شائخة بعيدة عن الحياة ، وهو كذلك العقل الآلي الميكانيكي الذي لا يستطيع أن ينفذ إلى الواقع الحي . فللعقل ميدان خاص به وحده هو ميدان العلم أو المادى . وهذا العقل لا يستطيع أن يعرف الشيء إلا من الخارج ، ولذلك فإن معرفته له تكون معرفة نسبية تقوم على التحليل والتجزئة . أما الحدس فيعرف موضوعه من الداخل أو الباطن ، ولذلك فإن معرفته له تتصف بأنها مطابقة تقوم على الإدراك البسيط الكلى وتنفذ إلى حياة الشيء الباطنية .

عائنا إذن أن نقرب من الحياة عن طريق الحدس ولا نقتصر في إدراكنا للواقع على العقل ، لأن العقل يجمّد الواقع ويدركه من الخارج ويبعدنا عن حياته الباطنية .

وبرجسون محق في نقده للعقل وفي تمجيده للحدس ، لأن هذا الأخير يستطيع أن يكمل عمل العقل ، وينجح فيما يفشل فيه . لكن برجسون قد أكثر من الحديث عن معطيات الشعور المباشرة وعن زمان الديمومة الذي لا صلة له بالمكان ، مما أدى إلى أن الحياة كلها عنده أصبحت وقفاً على الحياة الشعورية الخالصة غير المختلطة بالمكان . ومعنى ذلك أن زمان الديمومة ،

(١) Bergson: L'Evolution Créatrice, Paris, Alcan, 1925, p. 193

وهو الزمان الذى تقوم عليه كل فلسفة برجسون جاء زمانا خالصا ينقصه اختلاطه بالمكان . فكما أن برجسون قد نقد جميع الفلاسفة السابقين على أساس أنهم قد وجهوا كل عنايتهم إلى المكان ولم يهتموا بالزمان ، كذلك نستطيع أن نقول إن برجسون قد وجه كل عنايته إلى الزمان وبذلك أهمل الواقع الممكاني . حقا إن برجسون يقول : لننزل ما وسعنا ذلك إلى باطن نفوسنا : وكلما كان عمق النقطة التى نصل إليها فى حركتنا التنازلية كان اندفاعنا إلى السطح بعد ذلك اندفاعا أكثر قوة وعنفًا ، ^(١) ولكن السطح الذى سيصل إليه بعد نزوله إلى قاع الزمان الشعورى لن يكون هو سطح المكان الواقعى بأى حال .

وهكذا فإن برجسون قد أخطأ إذ استبدل بالواقع الممكاني — الزمانى واقعا خاصا هو الواقع الشعورى . فبرجسون قد نقد العقل لأنه يبعدنا عن الواقع الحى ، وقدم لنا الحدس لأنه قد بدى له أنه قادر على النفاذ إلى هذا الواقع . ولكن الحدس البرجسونى لم يقرِّبنا من الواقع الممكاني — الزمانى المعروف ، بل قربنا من واقع خاص هو الواقع الشعورى أو واقع الزمان الشعورى . وفرق كبير بين الاثنين . الأمر الذى حدى ببعض مؤرخى الفلسفة إلى أن بنعتوا فلسفة برجسون بأنها محاولة تهويم للواقع وإلبامه ثوب التصوف والخيال .

ولم يكن برجسون وحده هو الذى ثار على العقل وعلى المعرفة العقلية إذ قد صاحب هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى وهى المدرسة

Bergson: la pensée et le Mouvant, 27e éd. Paris, (١)
P. U. F. 1950. p. 137.

البرجماتية أو مدرسة الفعل . ودراسة آراء هذه المدرسة تتيح لنا أن نطلع على معنى آخر للإنسان ، هو الإنسان البرجماتي

ففي عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charleo Peirce بحثا بعنوان : « كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make ideas clear » . قال فيه إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هي الكهرباء في حد ذاتها ، أى أن فكرتنا عن الكهرباء لا تتضح عن طريق معرفتنا العقلية الواضحة عنها بل عن طريق إدراكنا لما تؤديه لنا الكهرباء من منافع أو لما تحققه لنا من أغراض عملية . وكذلك فيما يتعلق بفكرتنا عن الثقل فنحن لا ندري عن ماهية الثقل ذاتها شيئا . وكل ما نعلمه حين نقول إن جسما ما ثقيل أنه يسقط على الأرض في حالة انعدام وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . فالمهم أن معنى الثقل يتحدد إذن بالنظر إلى آثاره التي ندسها في تجربتنا اليومية . والحال شبيه بهذا في معظم أفكارنا . فدق هذا الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، ودق هذا الجرس الآخر معناه أن المحاضرة قد بدأت ، في حين أن دق هذا الجرس الثالث معناه استدعاء الخادم . . . وهكذا وهكذا . فسماعنا لهذه الدقات أو إدراكنا لآثارها الحسية قد نسي ، واتجه الذهن فقط إلى ما يترتب عليها من آثار عملية . ومن هنا عرف بيرس الفكرة بأنها مجال للفعل plan of action . وكانت محاولة بيرس هذه توضيح مفهوم الفكرة بالنظر إلى آثارها العملية المترتبة عليها بمثابة الأساس في إرساء قواعد المذهب البرجماتي العملي .

وجاء بعده رليم جيمس ، فسار في نفس الطريق . وذهب إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا . وذلك لأن الحق مرتبط بالواقع . والواقع

عنده ليس إلا الفعل أو العمل الناجح . فنحن لا نفكر في الخلاء ، وإنما نفكر أولاً وقبل كل شيء لنعيش . وليست هناك حقيقة مطلقة بل مجموعة من الحقائق المتكثرة التي ترتبط بمنافع كل فرد منا في حياته العملية . وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا الذهنية لا تطلب لذاتها وإنما هي مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة . والعقل كله في خدمة الحياة .

وذهب جون ديوى إلى مثل ما ذهب إليه ولیم جيمس . قال إن الحياة كلها — كما علمنا مذهب التطور — عبارة عن تأقلم أو توافق Adjustment بين الروابط الباطنية والروابط الخارجية . ولذلك ، فإن العقل وهو جزء من الكائن الحى ، لا بد أن يعنى هذا التوافق بين الإنسان وبين ظروف بيئته الخارجية ، فليس ممة صور عقلية ثابتة أو ماهيات ذهنية معينة ، بل هناك توافق بين الإنسان وبين بيئته الخارجية . وعلى هذا النحو ، أطلق جون ديوى على الصورة التي قدمها لنا للمذهب البرجماتى اسم مذهب الذرائع -instrumentalism ، أى المذهب الذى يقول إن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة . وأصبح شعار البرجماتيزم العام يقول إن صحة المعتقد مرتبطة بماله من أثر عمل A belief is true when it works . وهذا ما يعبر عنه بقيمة الفعل المنصرفة its cash - value . ويؤدى هذا التعريف للمعتقد أو للفكرة فى رأى ديوى إلى توسيع معنى البرجماتيزم ، والانتقال من البرجماتيزم الفردية إلى البرجماتيزم الجماعية . وذلك لأن المعتقد لن يكون معناه بعد ذلك توافق الفكر مع الحياة العملية للفرد فحسب بل توافقه مع حياة الآخرين ومع معتقدات الآخرين .

هذه الثورة التى قام بها الفلاسفة البرجماتيون على المثالية العقلية وعلى

صورها الذهنية الفارغة وعلى إطاراتها العقلية الجوفاء تشتمل على عناصر واقعية لا شك فيها ، والنموذج الذى نستطيع استخلاصه للإنسان منها يشترك مع النموذج الذى لدينا للإنسان الواقعى فى أكثر من من سمة واحدة .

فالحقيقة عند البرجمانيين حقيقة متكثرة ذات أوجه متعددة . ومن يقول بالتركيب لا بد أن يكون واقعيا . ذلك أن المثاليين يرفضون عادة القول بالكثرة ويؤثرون ردها إلى مبدأ للوحدة : سواء كان هذا المبدأ دينيا أو كان العقل نفسه باعتباره المصدر الذى يوحد الموجودات المتكثرة و يبقى على صورتها الذهنية الثابتة . وكما يقول ولیم جیمس إن « الفيلسوف العقلى المثالى يتصور الوجود على أنه كتاب طبع طبعين : طبعة ممتازة ثمينة وهى الطبعة الكاملة الأزلية ، وطبعة أخرى شعبية ناقصة تمثل الموجودات المتناهية . أما الفيلسوف البرجماني فيتصور الوجود على أنه طبع طبعة واحدة ناقصة ، تفتقر إلى السكال دائما^(١) . ويقول كذلك : « إن العالم المتكثر أشبه شيء بالجمهورية الفيدرالية ، وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة ،^(٢) .

والبرجماني واقعى كذلك لأنه يؤمن بأن الواقع أو الحياة يتعدى ويفوق كل الوسائل العقائية المنطقية التى يضعها الانسان لاستيعابه : « إن الواقع أو الحياة أو التجربة أو الوجود المتقوم فى الخارج أو الوجود المباشر ،

(١) W. James: Pragmatism - A New Name for some old ways of Thinking, London. Longmans Green and Co. 1911. P. 259

(٢) W. James: A Pluralistic Universe. Longmans.: 1909.p.322

استخدم أياً من هذه الكلمات كما يحلو لك ، يتعدى ويفوق العقل ومنطقه ، بل ويحتويه في داخله أيضاً ، (١) .

والبرجائى واقعى أيضاً لأن الحقيقة الواقعية تمثل عنده الوقائع المادية التى يزخر بها الكون ، مضافاً إليها ما يسميه وايم جيمس « بالوقائع الجديدة » وهى عبارة عن « الأفعال التى يضيفها الناس إلى المادة ويحققوها فى حياتهم وسلوكهم » ، (٢) . وهو واقعى من ناحية أخرى لأن الشعور — كما يقول جيمس — لا يدل على حقيقة تنتمى إلى عالم آخر يختلف عن عالم الآثار الحسية بل يدل على « سلسلة من التجارب الحسية التى يرتبط بعضها ببعض الآخر ببعض الروابط » ، (٣) . وهو واقعى أخيراً وليس آخراً لأنه يؤمن بأن العلاقات القائمة بين الأشياء لا توجد باطنة بعضها فى البعض الآخر ، بحيث يكون الطريق ممدداً بعد ذلك إلى القول بوجود وعاء مطلق يحتويها جميعاً ، أو روح مطلقة تضمها كلها . فالأشياء أو الظواهر عند الفيلسوف البرجائى توجد فى حالة نفور ومقاومة ، ليس فقط بالنسبة إلى العقل ، بل بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . وهذا معناه أن العلاقات القائمة بينها علاقات خارجية ، أى أنها لا تتداخل بعضها فى البعض الآخر بل يوجد بعضها خارج البعض الآخر ، والقول بالعلاقات الخارجية القائمة بين الأشياء قول واقعى لا شك فيه . يقول جيمس : « إن مبدأ الكثرة الذى تتبناه البرجائية معناه أن أجزاء العالم الواقعى خارجية بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . . . إن

W. James : A Pluralistic Universe, op. cit., p. 212 (١)

W. James : Pragmatism..., p. 24 7. (٢)

W. James : Essays in Radical Empiricism, London, (٣)

Longmans Green and Co., 1912. p. 80

الأشياء توجد بعضها مع البعض الآخر على أوجه متعددة ، ولكن لا وجود لحقيقة تسيطر عليها أو تضمها جميعا . إن الواو ، حرف العطف ، الذى كثيرا ما نستخدمه فى اللغة ليدل على تداخل الأشياء لا يعبر عن الواقع ، لأن تداخل ظواهر الواقع لا يمكن أن يكون تداخلا تاما ، ولا بد أن يكون ثمة ما يشذ عن هذا التطابق . Ever not quite ، (١) .

هذه العناصر الواقعية التى اشتملت عليها البرجماتية ساهمت دون شك فى الثورة على المثالية العقلية ، وقدمت لنا نموذجا من الفلسفة أكثر قربا إلى الواقع من الفلسفة العقلية التى لم تقدم لنا إلا مجموعات الصور والإطارات والمقولات الفارغة الضحلة . وليس من شك كذلك فى أن معنى الإنسان كما يبرز من خلال الأفكار البرجماتية أكثر قربا إلى الإنسان الواقعى من الإنسان العاقل ، الذى تقدمه لنا المثالية العقلية . وذلك لاهتمامه بالواقع وبالسلوك وبالأثار العملية المترتبة على الفعل ... الخ .

ولكن هل معنى ذلك أن الفلسفة البرجماتية فلسفة واقعية ؟ (٢) . كلا . فالبرجماتيون قد حصروا « الواقع المكونى » فى « الواقع العملى » ، الذى يودى إلى خدمة الإنسان فحسب ، مع أن الواقع الأول أرحب من الثانى وأكثر اتساعا . هذا فضلا عن أن اهتمامنا بالواقع العملى ، سينتهى بنا إلى إهمال البحث عن الحقيقة الفلسفية وبالتالى إلى هدم الفلسفة كلها باعتبارها علم البحث عن الحقيقة . وذلك لأن الرجل البرجمائى يريد أن يصل إلى

(١) W. James : A Pluralistic Universe., p.p. 321-322

(٢) فى كتاب المؤلف « مقدمة فى الفلسفة العامة » ص ١٠٦ / ١٠٨ ، بعض النقد العام للمذهب البرجمائى .

النتيجة من أقصر طريق ، وبالتالي فلن يعنيه البحث عن الحقيقة لذاتها ، ولن يكون لديه من الصبر في البحث عن الحقيقة ما يؤهل له استقصاء جميع نواحي البحث . بل سنجده - برماً ، ملولاً ، متعجلاً للنتيجة العملية وحدها . وهذه كلها أمور يجب أن يتجنبها الباحث عن الحقيقة . ولذلك فإن الفلاسفة الواقعيين لا يوافقون البرجمانيين في هذا الفهم الضيق للحقيقة .

هذا فضلاً عن أن النزعة البرجمانية نفسها قد تؤدي وقد أدت بالفعل إلى اتجاهات مثالية ، وذلك لأن حصر الواقع فيها هو مفيد ونافع لي ومحقق لأغراضى وأهداني الفردية ينطوى دون شك على اتجاه مثالي . ولذلك نجد أن شيلر Schiller البرجماني قد انتهى إلى مثالية في مذهبه الانساني ، بحيث نستطيع أن نتحدث عن مذهبه باعتبار أنه يمثل البرجمانية الرومانتيكية . أما المذهب الواقعي فيقوم على أساس أن الواقع يند عن كل الوسائل التي يضعها الانسان لاستيعابه وإخضاعه ، سواء في ذلك الوسائل التي يضعها العقل للنظرى أو الفعل البرجماني العملى .

* * *

وهكذا نرى أن نيتشه وبرجسون ووليم جيمس قد نجحوا حقاً في نقد المعرفة العقلية وفي تقريننا من الواقع الحى ، ولكنهم تعثروا واحداً بعد الآخر في فهمهم للواقع بحيث نستطيع أن نقول في نهاية المطاف إن مذاهبهم قد نجحت في إبعادنا عن الواقع الكونى أو الطبيعى وعن الواقع الاجتماعى كما تفهمه الواقعية الفلسفية ، فالواقع الفلسفى ليس هو تلك الحياة التى نقودها غريزة العلاء على الذات ويسيطر عليها النفع الحيوى ، وتجعل من تقديس الفردانية غاية الفلسفة كلها ، على نحو ما نجده عند نيتشه .

والواقع الفلسفي ليس هو تلك الديمومة الخالقة التي يتحدث عنها برجسون والتي تستبدل بالواقع المـمكن الزماني واقعا آخر قوامه معطيات الشعور والادراك الباطني ، والجهود الحدسي . والواقع الفلسفي ليس هو أيضا ذلك الواقع الضيق الذي يقدمه لنا البرجماتيون والذي يجعلني أنظر الى الواقع من زاويتي أنا الخاصة على أنه ما يقودني إلى النجاح في الحياة ويحقق لي شخصا أكبر نفع مادي . الواقع الفلسفي ليس هذا كله ، لأنه أرحب من ذلك وأكثر مقاومة لجميع النزعات الفردية التي كثيرا ما تراود الفرد العادي والفيلسوف معا ، سواء في ذلك النزعات الفردية العقلية ، أو البرجماتية ، أو النزعات المتغالية التي قدمت لنا ، الانسان الأعلى .

* * *

ولعل آخر هجوم تلقته المثالية العقلية هو ذلك الهجوم الذي شنه الفلاسفة الوجوديون عليها . ولكن نظرا لأهمية الفلسفة الوجودية في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، فقد آثرنا أن نكرس الباب القادم لشرح هذه الفلسفة ونقدها : وسيتضح لنا من خلال عرضنا لأراء الوجوديين أوجه النقد المختلفة التي وجهوها إلى المعرفة العقلية . بحيث نستطيع أن نعتبر الباب القادم كله امتداد لهذا الفصل الثاني من الباب الأول .

الباب الثاني

التجربة الوجودية
ونفثها

فاتحة

سنحاول في هذا الفصل أن نعيش قليلا في جو الفلسفات الوجودية عن طريق تتبع الخصائص العامة لها .

ولنبدا أولا برسم صورة للانسان الوجودي أو للوجود الانساني كما يفهمه الفلاسفة الوجوديون . ثم نتبع ذلك ببيان بعض المآخذ التي أخذها الفلاسفة الوجوديون على المعرفة العقلية . وبعد أن نكون قد عشنا قليلا في جو التجربة الوجودية نقوم باستعراض بعض الآراء الوجودية عند بعض الفلاسفة الوجوديين ، مثل هيدجر وسارتر . ونسبق ذلك ببيان أثر هومرل في الفلسفة الوجودية كلها وفي هيدجر وسارتر بصفة خاصة .

وفي الفصل الثاني من هذا الباب سنقوم بنقد التجربة الوجودية لنذهب إلى ما بعدها ونخطي حدودها لنلتقي بالوجود الواقعي . ذلك الوجود الذي يتعدى في نظرنا جميع الوسائل التي يضعها الانسان لاستيعابه ، سواء كانت هذه الوسائل عقلية أو وجودية .

فكما أن البحث في نظرية المعرفة قد أسلنا إلى ضرورة تخطي الحدود الضيقة التي أراد الفلاسفة العقليون أن يحصرونا فيها ، كذلك فإن البحث في التجربة الوجودية سيقودنا حتما إلى أن تذهب إلى ما وراء هذه التجربة .

وذلك لأننا كما رفضنا التسليم للفلاسفة العقليين بأن الانسان يستطيع أن يحيط بالوجود الواقعي عن طريق نشر بعض المقالات والاصارات العقلية عليه ، ولفئه بين طياتها ، كذلك فإننا لانسلم مع الوجوديين بأن الفرد قادر على أن يحيا في تجربته الشخصية الحية كل ما يضطرب به الوجود الواقعي . وهكذا نرى أن الأساس الذي يقوم عليه نقدنا للمعرفة العقلية لا يختلف في شيء عن الأساس الذي يقوم عليه نقدنا للتجربة الوجودية : ألا وهو النظرية الواقعية إلى السكون .

١ - الخصائص العامة للتفكير الوجودى

١ - الانسان الوجودى:

لعل من أشق الأمور أن نتحدث عن الفلسفات الوجودية حديثا عاما مشتركا ، وذلك لأن وجود « فلاسفة وجوديين » أمر مشكوك فيه . فمن الوجوديين من لا يرضى أن يسمى نفسه فيلسوفا ، « أى فيلسوفا محترفا » . فكثير كجوورد مثلا لا يقبل هذه التسمية على نفسه ، ويقنع فقط أن يكون باحثا فى الأمور الدينية ، يضع الله أمامه ، بينه وبين نفسه ، ويبحث فيه من هذه الناحية ، أى من خلال نظراته الذاتية له . ومن ناحية أخرى ، نجد أن من بين الفلاسفة الوجوديين من لا يقبل هذه التسمية ، لامن حيث رفضه لأن يكون فيلسوفا ، بل من حيث رفضه لأن يكون فيلسوفا للوجود الخاص Existence فميدجر يصرح بأن فلسفته تنصب على البحث فى الوجود العام être ، تماما ككل الفلسفات التقليدية ، وأنه لم يبحث فى الوجود الخاص إلا باعتبار وسيلة توصله إلى الوجود العام ، ولما كانت تسمية الفلاسفة الوجوديين بهذا الاسم راجعة إلى أنهم بحثوا فى الوجود الخاص ، فهو إذن ليس فيلسوفا وجوديا ، ومن ذلك نرى أن اصطلاح « الفلاسفة الوجوديين » اصطلاح غير مقبول من الوجوديين أنفسهم قارة بالنظر إلى أنهم لا يرضون أن يكونوا « فلاسفة » ، أى فلاسفة محترفين وتارة أخرى بالنظر إلى أنهم ليسوا فلاسفة للوجود الخاص .

ومن ناحية أخرى ، فإن أمامنا اصطلاحين بازاء الفلسفات الوجودية ، فهل نسمى أصحاب هذه الفلسفات « وجوديين » أم نسميهم « فلاسفة للوجود » ، وهل نسمى فلسفتهم بالوجودية أم بفلسفة الوجود ؟ وهل هناك فارق بين الاصطلاحين ؟

الحق أن كارل ياسبرز لا يقبل أن يطلق عليه اسم «وجودي» . فهو يقول : « أنا فيلسوف للوجود ، ولكنني أرفض لفظة «وجودي» . ونجد كذلك جبريل مارسيل يعترض على تسميته بوجودي . وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرناه الآن من أن كيركجورود وهيدجر رفضا هذه التسمية لأسباب مختلفة ، لا أصبح كيركجورود وياسبرز وجبريل مارسيل « فلاسفة الوجود » . ولا استطعنا أن نقول مع جان فال أن لفظة «وجودي» أصبحت قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التي تضم سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي ،^(١) وإذا أضفنا إلى هذا وذاك الخلافات الأخيرة التي أخذت تدب بين سارتر وميرلوبونتي حتى انتهت أخيرا بانشقاق الاثنين اتضح لنا أنه يوجد خلافات حتى في داخل مدرسة باريس الوجودية ؛ وأن لفظة «وجودي» نفسها لا تصدق عليهم جميعا إلا إذا وضعنا تحفظات كثيرة أمام كل واحد منهم .

هذا إلى جانب الخلافات الأخرى التي تشطر الوجوديين وفلاسفة الوجود إلى فلاسفة ماحدين وفلاسفة مؤلّهة . فهيدجر وسارتر يتبعان نيتشه ، ويمثلان الوجودية المأحدة مع ميرلوبونتي وسيمون دي بوفوار ، وكيركجورود وجبريل مارسيل يمثلان الوجودية المسيحية المؤلّهة . وياسبرز ولو أنه يعترف بحقيقة عليا تحيط الوجود كله بجوإلهي غامض . إلا أن هذه الحقيقة العليا ليست هي إله المسيحية بحال من الأحوال .

F. Wahl : Esquisse pour une histoire de « L'existentialisme. »^(١)

Paris, L'Arche, 1949, p. 11.

ولكن على الرغم من جميع هذه الخلافات اللفظية والمذهبية سنحاول هنا أن نلقى بعض الضوء على الخصائص العامة للتفكير الوجودى . ولنبدأ ببيان السمات العامة التى تميز الانسان الوجودى .

* * *

فالمذاهب الوجودية تتخذ نقطة بدئها من الانسان . فهى وجودية لامن حيث أنها اهتمت بالوجود أيا كان ، بل بنوع واحد من الوجود هو الوجود الانسانى .

واهتمام هذه المذاهب بالإنسان لا يُعَدُّ فى حد ذاته تجديد فى الفلسفة . فقد اهتم فلاسفة كثيرون قبل الوجوديين بالانسان . اهتم به سقراط الذى قيل عنه إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، واتجه بها من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الانسان . واهتم به بسكال الذى قاوم الاتجاه العقلى عند ديكارت ووجه نظره إلا الانسان من حيث أنه كائن موجود فى العالم بعواطفه وقلبه لا بعلمه ومعرفته ، قائلًا كلمته المشهورة : إن للقلب لغة هيات للأمم أن يتفهمها ، . واهتم به كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحيين . واهتم به وما زال يهتم به أناس كثيرون ممن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بعقلهم وتفكيرهم . وهؤلاء هم الذين قال فيهم كيركجورد : « إن هناك أناسا كثيرين عاشوا وماتوا ولم يفتنوا إلى أنهم وجوديون ، . وقد دعى هذا مؤرخى الفلسفة الوجودية إلى أن يردوا هذه الفلسفة إلى أصول تاريخية بعيدة ، بل إلى أن يرسموا شجرة للوجودية تضم فى جذورها سقراط والرواقين والقديس أوغسطينوس والقديس برنارد ،

وفي ساقها بسكال ومين دي بيران وكير كجورود ، وفي أوراقها نيتشه
وبرجسون وشيلر وهيدجر وياسبرز وسارتر وجبريل مارسيل
وشستوف... الخ^(١) .

والمذاهب الوجودية في اهتمامها بالوجود الانساني تريد أن تهتم به
مباشرة ، أي بحقيقته الواقعية وبتجربته الحية . ومعنى ذلك أنها لا تريد
أن تبدأ مثلاً — كما فعل ديكارت — من الفكر لتصل إلى الوجود ، بل
تريد أن تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التي لا تتجزأ ، وهي وجود
الانسان في العالم ، L'être-dans-le-monde . فوجود الانسان في العالم حقيقة
واقعية لا نحتاج كي نصل إليها أن نبدأ من طرق ملتوية تبعدنا عنها وتسد
الطريق أمامنا من دونها ، وتجعلنا نفقد أنفسنا في متاهات متشعبة قيل أن
نصل إليها . فعلينا أن نبدأ بها . والوجودية بهذا الاعتبار رد فعل قوى ضد
التيارات العقلية التي صيغت الفلسفة في عصورها القديمة والحديثة على السواء .
فاذا كانت هذه التيارات قد بدأت بأن وضعت الكوجيتو في مقابل الواقع
أو الذات في مقابل الموضوع ، فقد تعذر عليها بعد ذلك أن تصل بينهما ،
ومن ثم ذهبت محاولاتها للنفوذ إلى الواقع أدراج الرياح . وإذا كانت قد
اهتمت بالماهية في مقابل الوجود ، أو اقتصرت على البحث في الوجود من
خلال الماهية فقط ، فإن الفلسفات الوجودية قد اهتمت بالوجود اهتماماً
مباشراً وبالوجود الانساني بنوع خاص ، باعتبار أنه الحقيقة الأصلية التي
لا تقبل أن تُرد إلى غيرها .

أما موقف الفلاسفات الوجودية من الماهية فهو يختلف من فيلسوف إلى آخر . فعند كير كجوردد نجد أن الماهية تناقض الوجود مناقضة صريحة ، الأمر الذى دعاه إلى أن يقول : « كلما ازدادت تفكيراً قل وجودى » . أما هيدجر فالماهية هى الوجود ، أو قل إن الماهية والوجود يكونان شيئاً آخر غير وجوده الواقعى . وجبريل مارسيل من ناحيته يتردد كثيراً فى تحديد العلاقة بين الوجود والماهية . فهو لا يريد أن يفهمها على أنها سيطرة من أحدهما على الآخر أو أسبقية من الوجود على الماهية ^(١) . ومع ذلك ، فهو يفضل أن يبدأ تفكيره الفلسفى من الوجود ، ليبعد بذلك عن التيارات المثالية التى تتخذ نقطة بدايتها من الماهيات ^(٢) . أما سارتر فقد قطع بأسبقية الوجود على الماهية . فعرفتى لوجود الأشياء تتم فى رأى سارتر ، لا عن طريق الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية ، بل عن طريق مقاومتها لشعورى ومشوئها الواقعى أسمى . فهو يقول مثلاً فى وصف قبضة الباب (الأُكْرَة) . « الآن عندما هممت بدخول حجرتى ، وقفت فجأة فى مكانى ، ولم أستطع أن أتقدم خطوة واحدة . ذلك لأنى أحسست أن شيئاً بارداً لمس يدي ، وأملت على وجوده فى « شخصية » ، لم أستطع أن أنكرها . ثم فنتحت قبضة يدي ونظرت . لقد لمست يدي قبضة الباب ليس إلا ، ^(٣) . فهذا التحليل لوجود الأشياء يمتاز أولاً بأنه لا يلتفت إلى أفكارنا العقائية عنها ، بل إلى وجودها

G. Marcel : Être et A voir. Paris. Aubier 1935. p. 24 (١)

G. Marcel : Du refus à l'invocation. Paris. Gallimard 1948. p. 152 (٢)

J. P. Sartre : La Nausée. Paris, Gallimard. 1938. p. 159. (٣)

الذى اصطدم به . ويمتاز ثانياً بأنه يهتم بوجودها باعتبارها آلات أستخدِمُها في حياتي اليومية . وهو في كلتا الحالتين يختلف عن التحايل العقلي لوجود الأشياء ، كما نلتقي به عند ديكارت مثلاً (في تحليله الشهير لقطعه الشمع مثلاً) .

فالمذاهب الوجودية تتخذ نقطة بدءاً من البحث في الوجود والوجود الإنساني بنوع خاص باعتباره الحقيقة الواقعية الأولى . وتتميز جميع هذه المذاهب بأنها جعلت من الوجود الإنساني مشكلة . وليس هذا فحسب . إذ أن هذه المذاهب لم تكثف فقط بأن جعلت من الوجود الإنساني مشكلة ، بل نظرت إليه باعتباره مشكلة غامضة مهمة *ambigu* ، أى مشكلة متعددة النواحي تناقض كل ناحية فيها الناحية الأخرى بحيث لا نستطيع أن نخرج من جميع هذه المتناقضات إلى شيء إيجابي قاطع .

وعلى ذلك ، فإن أهم ما يتصف به الوجود الإنساني في الفلسفات الوجودية أنه وجود مبهم غامض . وهو يتصف كذلك بمجموعة من الصفات الأخرى أهمها ما يلي :

فالوجود الإنساني في هذه الفلسفات وجود تاريخي . وهذا هو ما يطلقون عليه اسم تاريخية الوجود - *historicité - geschichtlichkeit* . وليس المقصود بذلك أن له تاريخ *histoire* ، بل المقصود أن له تاريخية عميقة تربط وجود الإنسان الخاص بمجموعة من المواقف الواقعية وتجعله وجوداً متزمتاً ، أى يجرى في الزمان . فالوجود الإنساني بهذا الاعتبار لا يفهم إلا عن طريق معاناته للمواقف التي يرتبط بها في حياته الواقعية لأنه موجود في العالم ومع الأشخاص الآخرين .

وهو يتصف كذلك بالتوتر . وذلك لأن الإنسان في نظر الوجوديين

كان ممزق . يمزقه التوتر الباطنى على نحو عميق بحيث يخالف فيه أخاديد عميقة ويتركه مشخنا بالجراح . والوجوديون بهذا الاعتبار يبعدون عن هذا الهدوء الباطنى الذى نجده عند الفلاسفة العقلين وأصحاب الأدب الكلاسيكى الذين يصورون الحياة الباطنية وكأنها تسير على وتيرة واحدة ، وفى مستوى واحد . ولهذا ، فإن هؤلاء الفلاسفة يعيشون فى جو خاص بهم هو جو الحس *l'angoisse* والهم *le souci* . وقد اعتبر هيدجر الوجود المهموم مرادفا للوجود الصحيح *authentique* ، واعتبر الهم المقولة الرئيسية التى تستطيع أن تخلّص الانسان من تفاهة الحياة اليومية ومن ثرثرتها الكاذبة (وهذا هو ما يعبر عنه بالوجود غير الصحيح *inauthentique*) . فالوجود الصحيح لا يظهر إذن أمام الانسان إلا إذا خلاص نفسه عن طريق الهم . والوجود الانسانى يتصف كذلك بأنه وجود يتعدى نفسه دائما . ومعنى ذلك أنه يخرج من ذاته ويسعى دائما إلى شيء آخر غير ذاته . فهو إذن فى جوهره «تصميم» أو «مشروع» لتحقيق إمكانيات لا نهاية لها . وكلما حقق منها جانبا سعى إلى تحقيق إمكانيات أخرى . وبعبارة أخرى ، فإن الوجود الانسانى أو الحقيقة البشرية عند الوجوديين حقيقة مفارقة لذاتها دائما ، ومتعالية على نفسها باستمرار . وذلك لأن الانسان «طُلعه» يسعى دائما إلى أن يخرج من ذاته ، ويتخطى حدود نفسه ، ويهرب دائما من نفسه ويهدم جزءا من نفسه ليصل إلى ما بعد نفسه .

ولذلك فإن الوجود الانسانى عند الوجوديين لا يفهم إلا إذا ربطناه بفكرة التمدى أو المفارقة الذاتية *transcendence* . والفلسفة الوجودية كلها قائمة على فكرة التمدى هذه . وهى عبارة عن الحركة الدائبة التى تسعى

فيها النفس إلى تحقيق مشروعاتها والتطلع إلى إمكانياتها .

والوجود الإنساني يتصف كذلك بالاختيار Le choix فالإنسان عند الوجوديين صانع وجوده ورب أفعاله . ولا وجوده لقوة خارجية تفرض نفسها عليه وتجبره على السير في طريق غير الطريق الذي رسمه لنفسه بيده . فالأمر كله بيده . يقول سارتر : « إن الإنسان مضطر في كل لحظة من لحظات حياته أن يصنع إنسانيته ويكشف عنها بنفسه ما دام قد وجد نفسه في الوجود بلا عون أو مدد » (١) . ولكن على الرغم من هذا فإن الاختيار الإنساني أو البشري محدود لأن الوجود الإنساني ليس كله اختياراً ، وإنما هو مزيج من الاختيار وعدم الاختيار ، أو قل إنه فعل ديناميكي لحركة الوجود وواقعة استاتيكية وجودية معا : فهو فعل ديناميكي لأنه يمتاز بالاختيار وهو واقعة استاتيكية لأنه يمتاز بعدم الاختيار الذي يتمثل فيما يفرض عليه من ظروف خارجية ، يجد نفسه ملتجماً معها . فالاختيار الوجودي لا يفهم إلا وبجانبه فكرة أخرى ، وهي فكرة العقبة La facticité . وذلك لأنه ليس ثمة وجود إلا وبجانبه مقاومة ضد الوجود ، صادرة من الحواجز ، أو المواقف ، التي تحد من الاختيار المطلق . وهذا ما يُعبّر عنه عند الوجوديين وعند كارل ياسبرز بنوع خاص باسم المواقف — الحاجزة — situations — limites.

وفكرة الاختيار التي تحدثنا عنها باعتبارها ملازمة للوجود الإنساني تقودنا إلى فكرة رئيسية أخرى عند الوجوديين وهي فكرة الحرية فالوجود الإنساني وجود حر . ولكن الحرية تكون دائماً مقيدة .

J. P. Sartre : L'existentialisme est un humanisme. Paris. (١)

Nagel, 1946-p. 38

والانسان لا يفتن إلى أن حرته تـحرية مقيدة إلا عن طريق الفشل الذى يصيبه فى الحياة . وعندما يفشل يلجأ إلى « تمثـل » العقبات التى تعترضه . ويرى الانسان فى هذه الحالة وهو يقوم بعملية « اجتـرار » لهذه العقبات ، ليؤهم نفسه بأن هذه العقبات ليست كلها مفروضة عليه من الخارج بل هى عقبات نصفها آت من الخارج ونصفها من صنعه ووضعـه هو . أى أنه شارك فى وضعها بطريقة أو بأخرى . وهذا مايسميه الوجوديون وكبر كجوورد بنوع خاص بعملية « الاجتـرار الذاتى » répétition وهذه العملية تسير جنباً إلى جنب مع فعل الحرية .

هذا الفشل ، هذه العقبات ، هذه الحواجز ، هذه الحركة الدائبة التى يهدم فيها الانسان بعض نفسه ، كل هذه الافكار تكوّن العناصر التى تؤلف فكرة العدم عند الوجوديين . وهكذا نرى أن الوجود الانسانى فى نظر الوجوديين يتأرجح بين فكرة الوجود وفكرة العدم وهذا الأخير مصدره أفكار كثيرة مثل فكرة الحواجز ، وفكرة المقاومة ، وفكرة الفشل . وفكرة العدم نفسها . أما فكرة الوجود نفسها فتقوامها الحرية ، وجواز تحقيق إمكانيات الفعل الانسانى . وهذا الوجود المتأرجح بين الوجود والعدم هو مايسميه الوجوديون « بالوجود الممكن » فالوجود الانسانى عند الوجوديين مهدد فى كل لحظة بالسقوط فى العدم وبالضياع هباء فى مقولات الفشل ، والحسرة ، والهم . ومن أجل ذلك ، فمن واجب الإنسان أن يقاوم هذا السقوط بفعل الاختيار الحر . وهذا التـأرجح الدائم بين العدم والوجود هو الذى يدفع الإنسان فى كل لحظة إلى أن يسأل نفسه عن الدور الذى يقوم به فى الحياة ، وهو الذى يجعل الإنسان دائماً موضع سؤال من نفسه . وهذا هو تعريف الموقف الفلسفى الأصيل كما يقول هيدجر .

والوجود الإنساني عند الوجوديين وجود ممكن ، بمعنى آخر . وفي هذه الحالة يفهم « الممكن » ، في مقابل « الضروري » ، فالوجود عند هيجل مثلا وجود ضروري لأن وجود العالم ووجود الانسان عنده يمثلان الحركة الضرورية لفكرة المطلق أو للفكرة *Idée* كما يسميها هيجل . ولما كانت كل حركة لابد أن تجري في زمان معين فإن الزمان عند هيجل زمان ضروري كذلك . وعلى العكس من ذلك تصور كيركجورد الوجود والزمان . فالوجود كله عنده سواء أكان وجود الأشياء أو وجود الانسان وجود ممكن . والممكنات تتمتع بوجود حقيقي . والزمان الذي تتحرك فيه زمان ممكن ، مكون من لحظات منفصلة ومن فترات متقطعة إلى جانب لحظاته المتصلة .

فالوجود الانساني وجود ممكن ليس فقط عند الوجوديين الملاحدين بل بل عند الوجوديين المؤلهة . فكيركجورد — وهو فلسيوف مسيحي — يفرق بين نوعين من المسيحية : المسيحية المتزمتة *la chrétieneté* ، أى المسيحية المتحجرة التى لا تتطور ، وتربط وجود المسيحيين بمقولات ثابتة ، وبأنظمة مستقرة كالكنيسة مثلا ، لا تسمح لهم بالتطور ، والمسيحية المتحررة التى تتطور ، وتساير التركيب ، وتتصور وجود الانسان لعل أنه وجود ضروري يرتبط بعجلة عقل مطلق بل على أنه وجود ممكن ، يحيا في كل لحظة من لحظات وجوده حادثة المسيحية الكبرى ، وهى الحلول : حلول اللاهوت فى الناسوت والحلول هنا لا يقصد به فقط ذلك الحلول المتحجر الذى تم فى لحظة معينة من الزمان ، بل يقصد به الحلول المتجدد الذى يتم فى جميع لحظات أى وجود إنسانى . وهذا هو ما يقصده الوجوديون المسيحيون بالوجود الممكن . أما إمكانية الوجود الانساني فى نظر الوجوديين الملاحدين ، فتدل

على أن الانسان مخلوق قُدِّرَ فيه في الوجود دون أن يدري لهذا سببا .
فإمكانية الوجود هنا مرتبطة بالابهام الذي يحيط به ، وبعدم فهم الانسان
لوجوده الخاص ، وبعدم استطاعته الاجابة على هذا السؤال . لم توجد ؟
فالوجود الانساني بهذا المعنى ليس له ما يبرره وليس له علة خالقة ، تفسر ،
لنا وجوده ، وهو وجود عارٍ من غطاء إلهي . وهذا ينطبق ليس فقط على
الوجود الانساني بل على وجود الأشياء أيضا . لأن هذه الأشياء توجد
متأثرة حوثنا دون نظام أو غاية ، ووجودها يستعصى علينا ، ولا يقل في
إبهامه عن الوجود الانساني . وهكذا فإن الوجود الممكن عند الوجوديين
الملاحدين يعني عدم وجود علة خالقة للوجود ، ويدل بالتالي على أنه وجود
غير مفهوم .

والوجود الانساني عند الفلاسفة الوجوديين هو الفرد أو الأنا أو الذات
المتفردة ولكن من ناحية أخرى لا وجود للفرد بدون وجود « الآخر » ،
أو « الآخرين » ، أو « الأغيار » . ولذلك فأننا نجد أن الديالكتيك الوجودي
هو ديالكتيك بين « الأنا » و « الآخرين » ، و « نحن » ، باعتبار أن « نحن » ،
تدل على مجموعة متفرقة من الآخرين أو الأغيار ، يمثل كل فرد فيهم قلعة من
الفرانية قائمة بذاتها . ولكن علينا أن نلتفت منذ الآن إلى خطر حصر
الديالكتيك الاجتماعي عند الوجوديين في دائرة الأنا والآخر ، إذ أن هناك
دائرة أخرى أوسع من هذه الدائرة وهي الدائرة التي تقوم بين الفرد والمجتمع
وهذه الدائرة الأخيرة هي الدائرة التي يستند إليها كل مجتمع متكامل .

والوجود الإنساني عند فلاسفة الوجود والوجوديين ليس إلا مجرد
« ظاهرة » ، يصفها الفيلسوف وصفا فينومينولوجيا بحثا ، دون أن يحاول

« تفسيرها » . هنا ويجب أن نفرّق تفرقة خطيرة بين فعلين : فعل « يفسر »
 expliquer وفعل « يصف » , décrire . والفيلسوف الذى يفسر لنا الظواهر
 يحاول دائما أن يربطها بمبدأ معين تدور فى فلسفه ويرجع كل تطورها وحركتها
 إليه . وفيما يتعلق بالوجود الإنسانى ، فإن الفلاسفة حاولوا تفسيره بأن ردوه
 إلى مبدأ « عقول » . ولكن الوجوديين يذهبون إلى أن الوجود الإنسانى
 غامض كل الغموض ، مختلط أشد الاختلاط ، مبهم ، يستعصى على كل تفسير
 ambigu . وكل هذا الغموض والإبهام والاختلاط وصف راقى للطبيعة
 الإنسانية . ولذلك ، فإن الفيلسوف الذى يأخذ نفسه بالوصف الواقعى
 الفينومينولوجى للطبيعة البشرية ولا يتعدى هذا الوصف إلى التفسير يجد
 نفسه مضطرا إلى وصف هذا الغموض والإبهام ، وإبرازه كما هو دون تغطية
 أو إخفاء . أما مصدر هذا الغموض فى الطبيعة البشرية فيقول لنا سارتر إن
 ذلك راجع إلى ازدواج هذه الطبيعة : فهى من ناحية تمثل قدرة الإنسان على
 تخطى نفسه وتعدى ذاته ومفارقتها والسعى الدائم وراء إمكانيات جديدة ،
 وهى من ناحية أخرى تضم بين جنبها حواجز كثيرة تقف حجر عثرة ضد
 تحقيق هذه الإمكانيات . والناحية الأولى تظهرنا على حرية الإنسان ، أما
 الناحية الثانية فتظهرنا على القيود التى تحد من هذه الحرية . وبإزاء هذه الطبيعة
 المزدوجة يستحيل على الفيلسوف أن « يفسر » شيئا ويجد نفسه مضطرا إلى
 الوقوف عند مرحلة « الوصف » .

ومعارضة الفلسفات الوجودية للتفسير وانحيازها إلى مجرد الوصف
 الفينومينولوجى البحث للوجود الإنسانى قد أدى بها إلى وقوفها ضد « المذهبية »
 فى الفلسفة . فقد عودنا الفلاسفة أن يقدموا لنا مذاهب شائعة ، رسموا كل

شيء فيها رسماً دقيقاً . ولناخذ مثلاً لذلك مذهب لينتز أو مذهب هيجل .
فبالنسبة لهذا المذهب الأخير نجد أنه يعتمد كل الاعتماد على التحقق الموضوعي
« للفكرة » ، أو « المطلق » ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالموضوعية Objectivite
ومن أجل هذا نجد أن كيركجورود قد عارض الموضوعية عند هيجل بهذا
المعنى . وقدم لنا في مقابلها « الذاتية المتوترة » ، التي لا يعنينا أن تقدم لنا مذهباً
كاملاً بقدر ما يعنينا أن نترجم ترجمة صادقة عن التجربة الوجودية الحية المتزمنة
بالزمان النفسى . ولا يهمها في ذلك أن تعبر عن هذه التجربة تعبيرات
متناقضة ، مادامت صادقة في التعبير عن توتر الذات الوجودية . ولذلك فإن
بعض الفلاسفة الوجوديين (كيركجورود وسارتر وجبريل مارسيل) قد
اختاروا في التعبير عن أفكارهم أسلوب « اليوميات » ، ووضعوا أفكارهم في
روايات مسرحية لأنهم وجدوا أن التعبير عن العواطف المضطربة للوجود
الإنسانى ومستوياته المختلفة لا يكون صادقاً إلا إذا بعدوا عن الأسلوب
المنطقي المذهبي ولجأوا إلى مرونة الأسلوب الأدبى والمسرحى ، وعدلوا عن
بناء المذاهب الفلسفية الشائخة والتركيبات العقلية « الجاهزة » . يقول جبريل
مارسيل فى هذا الصدد : « ليس الأمر فى الفلسفة أمر بناء بقدر ما هو تعمق
ونفاذ إلى باطن الوجود » .

تلك هى بعض الخطوط الرئيسية التى تحدد فى نظرنا الإطار العام الذى
نستطيع أن نضع فيه أية فلسفة وجودية ونفهم من خلالها السمات الرئيسية
للإنسان الوجودى .

(ب) نقد الفلاسفة الوجوديين للمعرفة العقلية :

سنحاول الآن فهم التجربة الوجودية من خلال عرضنا للنقد الذى وجهه الفلاسفة الوجوديون للمثالية العقلية .

فنحن نعلم أن المثالية العقلية لم تعترف إلا بالعقل كوسيلة لمعرفة العالم . وجاءت الوجودية فذهبت إلى أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة العالم . إذ أن معرفتنا له تتم عن طريق « التجربة الوجودية » .

نقد كبير كجورج الزعة العقلية وكان هجومه عليها منصبا على أكبر تمثيلها فى نظره وهو هيغل . وذلك لما وجدده عنده هذا الأخير من نزعة عقلية مذهبية متطرفة . فالفلسفة الهيجلية تقوم على تحقق الفكرة المطلقة L'idée Absolue فى العالم : فى كل جزء من أجزائه وفى الإنسان . ويسمى هيغل هذا التحقق بالموضوعية ، أى التحقق الموضوعى للمطلق فى التاريخ . وخضوع كل مرحلة من مراحل هذا التاريخ لحركة المطلق خضوعا دقيقا صارما تتلاشى معه جميع الفوارق الفردية وتذوب فى المطلق . أما كبير كجورج فيعارض الموضوعية بهذا المعنى الهيجلى ، ويتخذ نقطة بدئه من الذاتية الفردانية فهو يرفض أن ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من كل ، ويرفض أن ينظر إلى ذاته باعتباره مجرد حلقة من تطور الكل أو المطلق ، ويرفض أن يصل إلى الله عن طريق عقله ويفضل أن يتلاقى معه فى « تجربة وجودية » ، تقوم على التعاطف والحب أكثر من اعتمادها على الفهم العقلى . وإذا كان وجود الأشياء والأشخاص عند هيغل مستغرقا فى التصورات العقلية الجامزة ، تأثرا فى الفكرة المطلقة ، ذائبا فى البناء المذهبي الكامل فإن كبير كجورج قد حرص على العكس من ذلك على إبراز التوتر الذاتى لكل

وجود وعلى البعد عن التفكير المجرد الضحل الذي يسير في مستوى واحد
ويُسقط من حسابه الخلافات الفردية . وذلك ليصل إلى عمق التفكير الوجودي
وليعيش وسط المتناقضات ويتغذى بها .

وثورة فلاسفة الوجود على العقل هي التي جعلت جبريل مارسيل يعطى
معنى خاصاً «الوجود» : وجود الأشياء ووجود العالم . فهو يفرق بين الوجود
الموضوعي للأشياء Objectivité ، ووجودها الحقيقي Existence .
فالأشياء لا توجد بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إذا كانت أشياء موضوعية
منفصلة عني ، وأدركها بعقلي بل هي « توجد » بالقدر الذي أنعاطف معها
وأشعر أنها مندمجة مع وجودي تماماً كاندماج جسمي معي . يقول مارسيل .
إن العالم يوجد بالنسبة إليّ — بالمعنى القوي لكلمة « يوجد » — بالقدر
الذي أنعاطف معه في علاقات شبيهة بتلك التي أكونها مع جسمي أنا ، أي
بالقدر الذي أكون « متجسداً » فيه ،^(١) . وهو يقول أيضاً : « إن الأشياء
لا توجد بالنسبة إليّ إلا بالقدر الذي أنظر إليها على أنها امتدادات لجسمي
الخاص . ولا أفكر فيها باعتبارها مجرد موضوعات أو أشياء خارجية إلا
عندما تكون بعيدة عني ، أو عندما ألغى نفسي إزائهما ، وأنظر إليها كما
لو كنتُ شخصاً آخر يختلف عني أو كما لو كنت ضميراً غائباً يدل على
أي شخص ،^(٢) .

وهذه النظرة إلى الأشياء هي أساس فكرة «المشاركة» التي يتحدث عنها
مارسيل من بعد لويس لافل Louis Lavelle ، باعتبار أنها تكون الوضعية

G. Marcel : journal Métaphysique, Paris, Gallimard, (١)

1927. p. 261.

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٧٣

المباشرة للدخول مع العالم ومع الأشياء في تعاطف وجداني ومحبة عاطفية .
وهي هي نفس النظرة التي جعلته يفضل فعل « الكينونة » Être على فعل
« الملكية » Avoir . لأن هذا الفعل الأخير هو الأساس في كل ثنائية تفصل
بين وبين العالم وتضع حداً فاصلاً بين « الداخل » و « الخارج » ، أو بين الذات
والأشياء . وعلى العكس من ذلك فإن فعل الكينونة (عندما أقول مثلاً أنا
هذا الشيء . أو أنا هذا الشخص) يقضي على كل هذه الفواصل ويجعلني
أشارك الأشياء والأشخاص وجودها (١) .

ونلتقي كذلك بهذه الثورة على العقل عند فيلسوف وجودي معاصر
آخر ، هو كارل ياسبرز . فالحقيقة عند ياسبرز ليست واحدة بل متعددة ،
وتوجد في مستويات متعددة . فهناك أولاً الحقيقة الدراجة التي نلتقي بها وسط
أحداث الحياة المتفرقة ، وتمزق مع أشنات هذه الحياة . والإنسان لا يقف
طويلاً عند هذه الحقيقة الجزئية ، إذ سرعان ما يطلب حقيقة أخرى أكثر
شمولاً وكاية ، وأعلى قيمة من الناحية العملية . ومن ثم يتجه إلى الحقيقة التي
يقدها العلم ، في الصورة التي يسميها ياسبرز « بالشعور العام » ، أو « العقل العام » ،
لكن هذه الحقيقة التي يقدها هذا العقل العلمي العام والمذاهب المثالية التي
تأثرت بالحركة العملية ، على الرغم من أنها تتصف بالشمول ، وعلى الرغم من
أن ياسبرز قد وجه أنظارنا إلى أهميتها إلا أنها مع ذلك سطحية إلى درجة
الضحالة فهي تقدم لنا مجموعة من التحليلات المتفرقة ، والمسائل أو المشاكل
العلمية الجزئية التي تبعدنا عن الحقيقة العميقة . وذلك لأن هذه الحقيقة العلمية

تعتمد على العقل والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الوجود . وبالتالي فإنه يعجز عن أن يقدم لنا الحقيقة العميقة التي تمت بجذورها إلى كيانتنا ونختلط بأجسادنا ووجودنا ، وبلى هذا المستوى العقلي للحقيقة العلية في سلم الحقائق حقيقة من نوع آخر يبعد فيها الإنسان عن العقل العلى ليقترّب من الروح الكلية Geist ، بالمعنى الذى نجده لهذه الكلمة عند هيجل . وتمتاز هذه الحقيقة بأنها شاملة كاية . ولكن الكلية أو العمومية التى نلتقى بها فيها ليست تلك العمومية العلية التى نصل إليها بعد فنون التحليلات العقلية الدقيقة ، بل هى كلية لا متناهية ، مطلقة ، لا تقبل التجزئة ، يصل إليها الإنسان عن طريق روحه لا عقله . ولا يصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحقيقة الا اذا استطاع أن يكون نظرة شاملة للوجود ، ويسقط من حسابه جزئيات الحياة الدارجة وتحليلات العقل العلى وتجريدات الأحكام العقلية .

ولكن على الرغم من سمو هذا المستوى للحقيقة فى نظر ياسبرز إلا أنه لا يمثل عنده المستوى الأخير فى سلم الحقيقة . إذاً هناك مستوى يعلوه ويمتاز عن كل المستويات الأخرى ، ونعنى به مستوى الوجود . فى هذا المستوى يشعر الإنسان بأنه ملتحم مع الوجود العام . نافذ إلى أعماقه ، متحد مع الأشياء ، بعيد عن كل الثنائيات المفتعلة التى مزقت الوجود تارة باسم الحقيقة اليومية الدراجة ، وتارة أخرى باسم العقل الفلسفى عند أصحاب نظرية المعرفة . وتارة ثالثة باسم التحليل العلى . فى هذا المستوى ، مستوى الوجود ، يلتقى الإنسان بالحقيقة التى تسبق كل هذه التقسيمات وتتقدم عليها . وعند ما يصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحقيقة نراه مذساقاً مع تاريخية الوجود العام ، مندجاً فيه بتجاربه الحية . وحينئذ يسهل عليه أن يهتدى إلى

الحقيقة السامية اللامتناهية ، المحيطة بالكون والتي تعلو على كل مستويات الحقيقة وتصبح الوجود كله بجو عالى Transcendant ، يدعو ياسبرز ، بالاطار الحادى للكون، Umgreifend (١).

هذه كلفة قصيرة عن ثورة بعض فلاسفة الوجود على الجو العقلى الذى ساد المثاليات العقلية أو الذاتية . ولنحاول أن تعمق قليلا هذه الثورة على العقل عند فليسوفين وجوديين آخرين هما : هيدجر وسارتر . وسنوجه أنظارنا هذه المرة لا إلى الجو الوجودى العام كما تضح عند اشاراتنا إلى كير كجورد وجبريل مارسل وكارل ياسبرز ، بل إلى ما قدمه هيدجر وسارتر من حلول موضوعية لمشكلة الحقيقة ولعلاقة الشعور بالعالم .

ولما كانت الفلسفة الوجودية قد استمدت أصولها من فلسفة الظاهرات عند هوسرل ، فقد يكون من المفيد أن نبدأ بالتحدث عن أثر هوسرل فى الفلسفة الوجودية بالنظر إلى هذه المشكلة : مشكلة الحقيقة .

J. Wahl : La Théorie de la Vérité dans la philosophie (١)
de Jaspers - Les Cours de Sorbonne.

٢ — الحقيقة عند بعض الوجوديين .

١ — الحقيقة عند هوسرل ، مؤسس فلسفة الظاهرات :

الفكرة الرئيسية التي تدور عليها فلسفة الظاهرات هي فكره القصد أو الاتجاه *intentionnalité* فالشعور عند هوسرل متجه نحو العالم ، ويقصده في كل لحظة من لحظاته ، ويتخذ موضوعا له ويشعر أن به اتجاها طبيعيا يحيله إليه ويبعده عن تأمل ذاته . وقد قال هوسرل بهذه الفكرة ليقف موقفا وسطا بين الذاتية والموضوعية أو بين المثالية والواقعية . فالشعور عنده لا يستطيع أن يستمر طويلا في تأمل ذاته تأملا نفسيا ، وهو لا يستطيع كذلك أن يخلق العالم أو يوجده كما تدعى المثالية الذاتية . وذلك لأنه في اللحظة التي يتجه فيها الشعور نحو العالم يجد معطيات موضوعية من الأشياء التي يزخر بها العالم ماثلة أمامه . وهوسرل هنا يعارض المثالية الذاتية . يقول أن معرفتنا للعالم عن طريق الشعور تتمشى جنبا إلى جنب مع مثول العالم أمامه ، أو أن مثول العالم أمام الشعور في حالة معينة وإياه خطوة سابقة على معرفة الشعور له . وفي هذا كله يبدو هوسرل أمامنا على أنه فيلسوف واقعي ، يعترف بموضوعية العالم وبقيام هذا الأخير أمامنا قايما سابقا على معرفته له . ولكنه لا يمضي طويلا في هذه الواقعية . إذ أن فلسفة الظاهرات لا تفهم إلا على أساس رد العالم إلى الذات . والهدف الذي يسمى إليه هوسرل من وراء هذا الرد هو أن يعطى للعالم « معنى » أو « ماهية » عن طريق فعل الشعور : فليس يكفي أن يدرك الشعور أن العالم مائل أو حاضر أمامه ، بل لابد أن يحاول إعطائه « معنى » ، ويقف على « ماهيته » . ولن يتسنى له هذا إلا إذا قام برد العالم إلى حظيرته . وعلى ذلك فإن حضور العالم أمام الذات عند هوسرل

يكون مصحوبا بفعل الشعور الذي يؤدي إلى هذا الحضور ويكون مصحوبا كذلك برد العالم إلى الشعور. وهاتان الخطوطان الأخيرتان هما اللتان يظهراننا على الجانب المثالي في فلسفة هوسرل .

ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا الجانب المثالي في فلسفة هوسرل أقل مثالية من الفلسفات العقلية الذاتية . ذلك لأن هوسرل لا يدعى كما تفعل هذه الفلسفات أن العالم من خلق الذات العارفة . بل يكتفى فقط بوصف العالم من خلال التجربة الحية . حقا إن هذا الوصف سيكون متأثرا دون شك بحالة هذه التجربة الحية وسيتأبع من زاوية هذه التجربة الخاصة بي وحدي. وسيكون هذا الوصف من هذه الزاوية وصفا مثاليا . ولكن التجربة الحية التي يقوم عليها هذا الوصف تكون أكثر اتصالا بالواقع من الذات العارفة، لأنها تعتمد في صميمها على « مواقف » واقعية يكون الإنسان فيها ملتحما مع الحياة الواقعية . ومن أجل ذلك ، فإن المثالية التي تعتمد على هذه التجربة الحية لا بد أن تكون أقل تطرفا من المثالية الذاتية . وأيا ما كان الأمر ، فإن فلسفة الظاهرات تحتوي في داخلها على الجانب المثالي والجانب الواقعي معا . وقد عبر الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبونتي M. Merleau - ponty عن وجود هذين الجانبين في فلسفة هوسرل فقال : « فلسفة الظاهرات هي الفلسفة التي تهتم بدراسة الماهيات . والمشكلة الرئيسية عندها هي مشكلة البحث في تحديد الماهية : ماهية الإدراك أو ماهية الشعور مثلا . لكن فلسفة الظاهرات تهتم إلى جانب ذلك بوضع الماهيات في الوجود . فهي تعتقد مثلا أن الإنسان

والعالم لا يمكن أن يفهما إلا عن طريق وجودهما الواقعي ومقاومتها للشعور، (١).

وعلى كل حال ، فإن فلسفة الظاهرات قد ساهمت بنصيب وفور في مقاربة الاتجاه العقلي في المثالية الذاتية . فهذه المثالية لم تعترف إلا بالبداهة العقلية التي تظهر من خلال « الحكم العقلي » ، الأولى ، وتقنع « بالتجربة الممكنة » ، من الناحية العقلية فقط . أما فلسفة الظاهرات ، فقد كان لها فضل تنبية أذهاننا إلى وجود بداهة موضوعية واقعية سابقة على بداهة المعرفة العقلية ، وتعتبر الأساس لها . وأطلق هوسرل على هذه البداهة اسم « البداهة الأصلية » ، وهو يقول : « إن ثمة بداهة موضوعية تسبق البداهة العقلية لأنها تكون الأساس الذي يجعل بداهة الحكم العقلي ممكنة ، ويلتقي ضوءا على أصل الحكم العقلي » ، (٢) . ولأننا إذا قلنا إن اكتشاف فلسفة الظاهرات لهذه البداهة الموضوعية السابقة على البداهة العقلية هو الذي أسبق كل هذه الأهمية التي ظفرت بها فكرة الاتجاه أو القصد في هذه الفلسفة . وقد أكثر هوسرل من الحديث عن ميدان « المعطيات الموضوعية السابقة على معطيات الشعور pré - données » ، وأذلك ، فهو يصرح لنا في كتابه « التأملات الديكارتية » ، بأن « فكرة ترنسندنتالية الاجو تصاحبها فكرة أخرى لا تفصل عنها وهي تفوق العالم وتخطيه لهذا الاجو الترنسندنتالي » (٣) وهو يتحدث كذلك عن وجود « زمان موضوعي » ، يسميه « صورة الصور » ، أو الشرط الضروري

(١) Merleau - Ponty : Phénoménologie de la Perception ,

Paris, Gallimard, 1945, Avant — Propos, p. 1

(٢) Husserl : Erfahrung und Urteil, Hambourg 1948, p. 14

(٣) Husserl : Meditations Cartésiennes, Paris, Vrin 1947, p. 22

الأولى الذى تؤسس عليه جميع العلاقات ، (١) . مع ملاحظة أن كلمة «أولى» التى يستخدمها هوسرل لها معنى آخر يختلف عن المعنى الذى لها فى فلسفة كانت ، فكلمة «أولى» عند هوسرل تعنى وجود شروط موضوعية للإدراك قائمة فى التجربة ، - مستقلة عن الإدراك العقلي وسابقة عليه . أما عند كانت فعدل هذه الكلمة على الشروط العقلية المستقلة عن التجربة ، السابقة عليها ، والتى تجعل كل تجربة ممكنة .

وفضلا عن ذلك فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقى لا من حيث أنها تستمد من وحدة الشعور أو الإجموع بل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة . وهى من أجل ذلك أشياء حقيقية فى ذاتها لا من حيث أنها خاضعة للشعور فى وجودها . ولهذا ، فإن هوسرل يقرر أن إدراكى للشيء الذى أسمى (كتاب مثلا) ليس إدراكا لهذا الكتاب فقط بل لكل ما يحيط به من أشياء مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب ، والأشياء الأخرى المجاورة له فوق المائدة . وإدراكى لهذا كله دفعة واحدة هو مصدر وحدة الإدراك لهذا الكتاب . وعلى ذلك فإن هناك وحدة موضوعية خارجية للإدراك الحى . وبالإضافة إلى ذلك ، هناك وحدة موضوعية أخرى للطبيعة كلها قائمة فى «تداخل» *inherence* الأشياء أو الظواهر بعضها فى البعض الآخر . وهذا كله من شأنه أن يعطى لفعل الإدراك وحدة واتعية طبيعية غير الوحدة الذاتية التى تاتى له من فعل الشعور .

أضف إلى ذلك أن فلسفة هوسرل كلها تعتمد برحالة للحاق بالوجود

في بكارته الأولى ، أى في حالته الأولى قبل أن يدخل عليه العقل ويفسده بمقولاته . ذلك أن نظرة الفيلسوف إلى العالم تمر في رأى هوسرل بمراحل ثلاث : المرحلة الأولى يسميها « الموقف الطبيعي » ، وفيها يكون الفيلسوف غارقا فيما يستحوذ على انتباه رجل الشارع ، وتسيطر عليه الأفكار العادية ويعتقد اعتقادا جازما بقيام الطبيعة أمامه وبوجود العالم مستقلا عن شعوره . والمرحلة الثانية يسميها هوسرل « مرحلة الرد La réduction » وفيها يقوم الفيلسوف برد العالم الخارجى إلى الذات ، ليدرك الطبيعة من خلال التجربة الحية ويسقط من حسابه التأثيرات الحسية الجزئية المختلفة ، وينصرف عن الاعتقاد الدوجماتيقي الساذج بقيام الواقع أمامه . وتعقب هانين المرحلتين مرحلة ثالثة يحاول فيها الفيلسوف أن يكون دائم الصلة بالطبيعة البكر ، يتنسم هوائها النقي الواقعي لكيلا يحصر نفسه في دائرة ذاته ويستروح البقاء فيها . فمهمة الفيلسوف تنحصر إذن في العودة إلى الطبيعة الأولى في حالتها السابقة على دخول التفكير عليها ، أى في حالة وجودها — أو قيامها — والشعور (والوار هنا وواو المعية) . والحقيقة عند هوسرل هي هذه الحقيقة السابقة على التفكير العقلي .

وعلى هذا النحو قاومت فلسفة الظاهرات الاتجاه العقلي الذى سارت فيه المثاليات الذاتية .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفلسفات الوجودية تستمد مبادئها من فلسفة الظاهرات . ونريد الآن أن نرى أثر فلسفة الظاهرات في فلسفة كل من هيدجر وسارتر ، أى من ناحية نظرة كل من هذين الفيلسوفين إلى مشكلة الحقيقة ومقاومتها للتيار العقلي في الفلسفة .

ب : الحقيقة عند هيدجر :

يأخذ هيدجر على كل الفلاسفة الذين سبقوه - باستثناء الفلاسفة قبل سقراط - عدم بحثهم عن « أساس » *Bodenlosigkeit* لتفكيرهم الفلسفي . فهم قد بحثوا عن « الوجود المعقول » ، واهتموا بالنظر الى الوجود من خلال عقلمهم وتفكيرهم . وبذلك لم يستطيعوا أن يصلوا الى الوجود الاصيل أو الوجود السابق على بحثهم في المعرفة . أما هو فقد رأى أن البحث في المعرفة لا يصلح أن يكون نقطة بدء في البحث الفلسفي . لأنه بحث فرعي مؤسس على البحث في الوجود الاصيل ، ولاحق عليه . فيجب إذن أن نبدأ من هذا البحث الأخير . ومن أجل ذلك ، رأى هيدجر أن مهمته ستكون محصورة في البحث عن « اصلاح الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا » *L'instauration de la*

Metaphysique (١) .

وهذا الاصلاح ينحصر عنده في البحث عن الوجود العام *Être* ، وهو موضوع علم الميتافيزيقا ، وذلك في مقابل البحث في الوجود الخاص *Existence* أو البحث في منطقة فرعية من مناطق الوجود مثل البحث في الله أو البحث في نظرية المعرفة .

فالوجود الاصيل عند هيدجر هو إذن الوجود البكر ، السابق على كل تفكير . وهو الذي يكون الموضوع الرئيسى لعلم الميتافيزيقا عند هيدجر . وهذا الوجود يتعدى الوجود المعقول ويتفوق عليه . وهكذا نرى تأثير

هو سرل في هيدجر واضحاً تمام الوضوح ، إذ أن البحث عن وجود « أساس »
للميتافيزيقا يقابل عند هو سرل البحث عن بداهة موضوعية أصلية سابقة
على البداهة المعقولة أو البحث عن معطيات موضوعية واقعية سابقة على
معطيات الشعور .

وقد أكد هيدجر هذا المعنى في مناسبات كثيرة . فأكد مثلاً في بحثه
عن الحقيقة وفي تعريفه للحكم العقلي .

فهيدجر يعرف الإنسان بأنه الكائن الذي يحسن الاستماع إلى خريف
الوجود الأصيل . وابتداءً من هذا التعريف نستطيع أن نفهم تعريف
هيدجر للحكم وتفسيره للحقيقة .

يقول هيدجر إن الفلاسفة اليونان وفلاسفة العصور الوسطى قد عرفوا
الحقيقة بأنها « توافق العقل مع الشيء » *veritas est adaequatio rei et*
intellectus .

وقد بدأ الفلاسفة بأن فهموا هذا التوافق بين العقل والشيء على أنه
متابعة العقل للشيء ، ولما كان « الشيء » لا يفهم - بحسب هذا التصور - مجرداً
عن حقيقته الدينية الباطنة فيه ، أي باعتباره مخلوقاً من الله ، فإن متابعة
العقل البشري للشيء كان يتضمن كذلك متابعته للحقيقة الدينية الباطنة فيه
وامتثاله لها ^(١) .

وبما كانت فهم الحقيقة فهماً آخر قائماً على أساس أن التوافق بين العقل
والشيء ليس معناه أن العقل يتبع الشيء بما يشتمل عليه من حقيقة دينية بل

(١) M. Heidegger : De l'essence de la Vérité, trad. franç Vrin, p. 70

معناه أن الشيء يتبع العقل ، وبأن وجوده متعلق بالذات العارفة .

أما هيدجر فرفض هذين التاويلين أو التفسيرين لمعنى الحقيقة. وذهب إلى أن الحقيقة ليست متابعة العقل للشيء أو متابعة الشيء للعقل بل معناها بالآخرى حضور الشيء أمام العقل . ففكرة حضور الإثنين أحدهما في مواجهة الآخر هي التي يجب أن تحل محل سيطرة أحدهما على الآخر : فالحقيقة عند هيدجر تدل على توافق العقل مع الشيء بشرط أن نفهم هذا التوافق على أنه حضور كل منهما في مواجهة الآخر ، لا على أنه سيطرة من أحدهما على الآخر .

وإذا كانت المثالية الذاتية رأت أن العقل يستطيع أن يخلق وجود الشيء خلقا ، فإن هيدجر قد ذهب على العكس من ذلك إلى أن مهمة العقل محصورة في كشف النقاب عن الشيء ، وإزالة الحجب التي تلفه وتستره ليتبدى له عند حضوره أمامه ، كما هو ، أى على حالته التي هو عليها .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم تعريف هيدجر للإنسان . فالإنسان عند هيدجر أو كما يحلو له هو أن يسميه الموجد البشري Dasein هو ذلك الكائن الموجد في العالم Das in - der - Welt Sein ، ومعنى ذلك أن ماهية الإنسان عند هيدجر تتحدد بوجوده وسط العالم : بين الأشياء والأشخاص ، وليست بالنال محصورة في ذاته العارفة أو قائمة في حقيقته المخلوقة من خالق أسى منه ، والفلاسفة العتليون بذلك قد أخطأوا في فهم حقيقة الإنسان . وذلك لأنهم أقاموا الحواجز بينه وبين العالم ، وذهبوا إلى أن ماهية الإنسان قائمة في باطنه أو ذاته العارفة الموجودة في الداخل ، ثم إنهم لما أرادوا بعد ذلك إقامة الصلة بين هذا الداخل وبين العالم الخارجى بامت جميع محاولاتهم بالفشل . ومن ثم ، يقول هيدجر إنه لا داعى لهذا

الفصل على الإطلاق . فالإنسان موجود وسط الأشياء . وعملية الإدراك ليست قائمة في البحث عن صلة بين داخل ، و خارج ، أو بين العقل والشئ الخارجى ، لأن هيدجر قد نظر إليها نظرة أخرى . فهو يقول . « أنى عندما أدرك شيئاً ما أشعر بأننى أصبحت داخل هذا الشئ أو أنه لم يعد قائماً خارجاً عنى . (وقد ذهب برجون إلى مثل هذا الرأى فى الفصل الأول من كتابه « المادة والذاكرة ») . فالموجود البشرى عند هيدجر موجود دائماً فى الخارج ، وسط الأشياء أو بينها فلا داعى إذن للبحث عن ماهية باطنة فيه ، ولا داعى كذلك لتصوير الأشياء باعتبارها قائمة فى الخارج بالنسبة إليه . وهو موجود فى الخارج ليستمع إلى خرى الأشياء وهمس الوجود . وبهذا الاعتبار فإن تعريف الإنسان عند هيدجر لن يكون مثلاً : الكائن المدرك بل سيكون . « الكائن المستمع ، أى الذى يكتفى بالاستماع إلى الوجود^(١) . ومن أجل ذلك ، ذهب هيدجر إلى أن كل المناقشات الفلسفية التى أثرت وتثار حتى اليوم حول وجود العالم الخارجى لا جدوى من ورائها . وذلك لأن العالم موجود وجوداً أولياً — بالمعنى الذى لكلمة « أولى » عند هوسرل — والإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً به . والأمر كذلك بالنسبة إلى وجود الآخرين . لأن الوجود البشرى ليس ممتداً بجذوره فى وجود الأشياء فقط بل فى وجود الأشخاص الآخرين أو فى وجود الأغيار كذلك وكل ما قلناه بالنسبة إلى وجود الأشياء وجوداً أولياً ينسحب كذلك على وجود الأغيار .

Jean Wahl : Cent Années de l'histoire de l'idée (١)
d'existence (1848-1948) Heidegger — Les Cours de Sorbonne
p. 28.

وعلى ذلك ، فالحقيقة عند هيدجر قائمة في هذا الحضور من جانب الوجود البشرى وسط الأشياء وأمام عالمي الأشياء والأشخاص . وعلى الإنسان أن يترك الأشياء تكشف عن وجودها من تلقاء نفسها أو يساهم في كشف النقاب عنها بتركها هكذا وشأنها . وفي هذا الموقف تتلخص نظرة هيدجر إلى الحقيقة وتعريفه لها . فطبيعة وجود الإنسان في العالم تجعله متهيئا لاستقبال الأشياء . فاتحا ذراعيه لها . والإنسان لن يستطيع أن يقوم بهذا الدور إلا إذا أطلق نفسه على سجيته ، وشعر بأنه يتمتع بحرية كاملة وإلا إذا ترك الأشياء في حرية تامة كذلك . ومن أجل ذلك يقرر هيدجر :
 « إن جرهر الحقيقة قائم في الحرية »^(١) . وهذه الحرية معناها مقاومة الإنسان لما يشعر به من ميل نحو الانطواء على ذاته لينطلق وسط الأشياء ، يستمع إلى همسها في حرية كاملة بعد أن يكون قد حطم جميع الحواجز التي تفصل وجوده عن وجودها ، وفتح ذراعيه لاستقبالها . ومعناها كذلك ترك الأشياء وشأنها ، دون أن يحاول التحكم فيها أو السيطرة عليها ، إرضاءً لثانيته وتمشيا مع غروده .

هذا الوصف الذي قدمه لنا هيدجر لشرح علاقة الإنسان بالوجود يجعلنا مرتبطين بهذا الوجود ارتباطا قويا قائما على الاستماع إليه والتعاطف معه في حالته السابقة على التفكير المنطقي فيه . وليس من شك في أن ارتباطنا بالوجود على هذا النحو أقوى من ارتباطنا به بذلك الخيط الرفيع الواهي الذي يتمثل في فكرتنا العقلية الباهتة عنه والذي يقدمه لنا الفلاسفة العقليون .

ونستطيع أن نتابع ثورة هيدجر على الفلسفة العقلية إذا عرضنا لشرح موضوع آخر غير موضوع الحقيقة ، وأعني به موضوع الحكم العقلي كما يفهمه .

فقد وقر في عقل الفلاسفة منذ أرسطو أن الحكم ليس إلا حركة الفكر التي يربط فيها بين محمول وموضوع . فإذا قلت مثلاً : « المائدة مستديرة » فإن هذا الحكم معناه أنني حملت صفة الاستدارة على موضوع أو شيء هو المائدة . ولكن هيدجر يعترض على هذا التعريف للحكم ويقول إن المهم في الحكم ليس هي تلك الحركة الباطنية التي يقوم فيها الفكر بحمل صفة على موصوف أو محمول على موضوع ، وإنما الإشارة الواقعية التي تجعلني أدرك أن المائدة التي أمامي مستديرة الشكل . فوظيفة الحكم الرئيسية إذن ليست قائمة في الحمل أو الاسناد بل في الإشارة إلى الواقع . فإذا قلت : « المائدة مستديرة » فإن قولي هذا سيكون له فائدة توجيه انتباهي إلى الاستدارة الواقعية للمائدة الواقعية التي أمامي وحصر ذهني في هذا الموضوع وتشجيعي على ممارسة الواقعية له . وعلى هذا النحو ، استطاع هيدجر أن يربط الحكم العقلي بالأشياء الواقعية بدلاً من أن يحصره في دائرة ضيقة هي دائرة الفاعلية الباطنية أو الذاتية التي يقوم بها العقل وتمثل في إضافة أو إسناد صفة عقلية إلى موضوع عقلي هو الآخر .

وليس من شك في أن تعريف الحكم على هذا النحو أي باعتباره وإشارة إلى الواقع ، وليس إسناد الصفة عقلية على موصوف عقلي ، ليس من شك في أن هذا التعريف الجديد للحكم يتضمن ثورة على الاتجاه العقلي في الفلسفة . وعلينا أن ننظر إليه وإلى فهم هيدجر للحقيقة على النحو الذي شرحناه على

أنهما مسأيرة من جانب هيدجر للاتجاه الواقعي في الفلسفة .

غير أننا يجب أن نكون على حذر في فهم الأفكار الوجودية ، إذ أننا لم نعرض حتى الآن إلا للجانب واحد فقط من نظرية هيدجر في الحقيقة . وعند عرضنا للجانب الآخر من هذه النظرية سنرى أن هيدجر قد سحب باليسار ما أعطاه باليمين وأنه لم يستمر طويلا في هذه النزعة الواقعية مما أدى إلى ارتماؤه في أحضان مثالية عدمية تؤمن بعجز الإنسان وفشله وجزعه أمام الوجود .

* * *

ج — الحقيقة عند سارتر . يقدم لنا سارتر كتابه الرئيسي وهو الوجود والعدم ، مصحوبا بعنوان فرعي هو : « محاولة فينولوجية لإقامة علم وجود عام ، Essai d'Ontologie Phénoménologique . فما معنى هذه المحاولة ؟ .

ويقول سارتر في أول جملة من كتابه الرئيسي : « إن التفكير الفلسفي المعاصر قد أحرز تقدما كبيرا عندما أرجع وجود الموجودات إلى مجموعة الصور التي تظهر لنا منها . وقد أراد التفكير المعاصر بذلك أن يقضي على الثنائية التي سيطرت على الفلسفة زمنا طويلا ويستبدل بها النظرة الموحدة للظواهر ، (١) . والحق أن التفكير الفلسفي المعاصر قد نجح في القضاء على ضروب كثيرة من الثنائية التي كانت تفصل في داخل الشيء الواحد بين جانب

داخلي وجانب آخر خارجي ، بين سلسلة الظاهرات التي تبدو لنا من الشيء ود طبيعة ، أو جوهر لهذا الشيء ، يختفي وراء هذه السلسلة من الظواهر ويسميه كانت مثلا بالشيء في ذاته . وقضى كذلك على ثنائية ثالثة ورثها الفلسفة عن أرسطو ، وهي النفقة في داخل الشيء بين الشيء بالقوة والشيء بالفعل . وهو لم ينجح في هذا كله إلا باهتدائه إلى فكرة « الظاهرة » كما نلتقي بها عند هوسرل . فما يظهر لنا من الشيء هو كل حقيقته .

وعلى ذلك فإن أهم ما يميز التفكير الفلسفي المعاصر في رأى سارتر هو اعتماده على الظاهرة . بمعناها الفينومينولوجي لأنها هي التي استطاعت أن تقضى على التفكير الثنائي في الفلسفة . ويجب أن نلاحظ أن الظاهرة بمعناها الفينومينولوجي يختلف تماماً عن الظاهرة كما نجدها عند كانت . فالظاهرة عند كانت تدل على ما يبدو لنا من الشيء ، ولكنها لا تفهم إلا بالقياس إلى « الشيء في ذاته » الذي يختفي وراء الظاهرة . أما عند هوسرل وجميع أتباعه الفينومينولوجيين فتدل الظاهرة على كل حقيقة الشيء ، لأن ما يظهر لنا من الشيء هو كل حقيقته .

ومن أجل ذلك ، فإن سارتر يسمي « الظاهرة » باسم « المطلق النسبي » فالظاهرة « مطلق » لأنها لا تحيلنا إلى شيء آخر أو إلى طبيعة أخرى تختفي وراءها ، وكل ما يتبدى لنا منها هو كل حقيقتها المطلقة . والظاهرة « مطلق » كذلك لأن ماهيتها أو حقيقتها تكون « بالفعل » دائماً ، ولا يمكن أن نطلق عليها في أية لحظة من اللحظات أنها « بالقوة » . ولكن الظاهرة من ناحية أخرى « نسبية » لأن ظهورها لا بد أن يكون بالنسبة إلى شخص مدرك . وعلى ذلك ، فإن واجب الفيلسوف ينحصر في وصف الظاهرات

كما هي . وهذا الوصف يدل على حقيقتها المطلقة بالنسبة له

ونستطيع الآن أن نفهم معنى العنوان الفرعي الذي وضعه سارتر لكتابه الرئيسي « الوجود والعدم » ، ألا وهو : « محاولة فينومينولوجية لإقامة علم وجود عام » . فسارتر يريد إذن أن يبحث في الأشياء وفي الطبيعة كلها باعتبارها سلسلة من الظاهرات .

ومن خلال عرض سارتر لهذه المحاولة الفينومينولوجية نستطيع أن نفهم معارضته للمثالية العقلية . فسارتر يفرق بين « وجود الظاهرة » ، والظاهرة أو « ظاهرة الوجود » . فكل ظاهرة لها « وجود » ، يتعدى كونها مجرد ظاهرة . وإذا كان سارتر قد أراد أن يبحث في الأشياء باعتبار أنها ظاهرات تدرك بالنسبة إلى شخص مدرك ، فإنه يذهبنا إلى أن هذه الظاهرات لها وجود يتعدى كونها مدركة وإلى أن هذا الوجود لا يمكن أن ينحل إلى كونها مجرد ظاهرة أو ظاهرة وجود . ويذهبنا سارتر إلى أن المثالية وحدها هي التي تريد أن ترد وجود الظاهرة إلى مجرد ظاهرة ، لأنها لا تعترف بوجود للظاهرة يتعدى كونها مدركة . أما هو فيقاوم هذا الاتجاه المثالي ، ولا يريد أن يرد كل وجود الظاهرة إلى مجرد وجودها المدرك . يقول سارتر : « إن وجود الظاهرة *esse* لا يمكن أن ينحل إلى مجرد وجودها المدرك *percipi* » (١) . ويذهب سارتر إلى أن هذا الجزء من وجود الظاهرة ، الذي يتعدى كونها مجرد ظاهرة هو الأساس والأصل في وجودها الظاهري ويطلق عليه سارتر اسم الوجود المتعدى للظاهرة *L'Être transphénoménal du phénomène* ويسميه أيضا الوجود المتفوق على الشعور *L'être transcendant*

وكان من الطبيعي أن يرفض سارتر مثالية باركلي التي تذهب إلى أن وجود الشيء قائم في كونه مدركا أو في فعل الإدراك الذي يقوم به الشخص المدرك . فيقرر معارضا باركلي أن وجود الشيء يتعدى فعل إدراكه ، وأن هذا الوجود هو أساس فعل الإدراك ^(١) . ويقرر أيضا أن وجود الشيء ليس هو ذلك الوجود الذي يتكشف لنا عن طريق المعرفة ، وإنما هو الوجود الذي يظهر للإنسان من خلال التحام وجوده البشري به . ويذهب كذلك إلى أن نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء في الفلسفة ، لأن الوجود سابق على المعرفة العقلية .

وكان من الطبيعي كذلك أن يتابع سارتر فكرة الاتجاه أو القصد كما وجدها عند هوسرل . ولكنه تعمقها وأضاف إليها ما يضمن تأويلها الواقعي . فالشعور عند هوسرل شعور بشيء ما ، وهو متجه دائما نحو الموضوعات الخارجية . ولكن هوسرل — في رأى سارتر — لم يستخلص كل النتائج الواقعية التي يتضمنها هذا الاتجاه الشعوري نحو العالم . ولذلك نجد سارتر يوجه إلى هوسرل النقد تلو النقد ^(٢) . وسنورد هنا هذا النقد لنظم القارىء.

Sartre : L'Être et le Néant. p. 17

(١)

(٢) ملاحظة : يبدو أن هذا التقادى وجهه سارتر إلى هوسرل نقد غير منصف . لأن فلسفة هوسرل تحتوي على عناصر واقعية أكثر مما ظن سارتر . وللإطلاع على هذه العناصر الواقعية في فلسفة هوسرل نرجل القارىء إلى المراجع الآتية :

1) TRÂN-Duc-Thão : Phénoménologie et matérialisme Dialectique Paris, ed. Mink Tân. 1956.

2) J. Wahl . Notes sur la première partie de « Erfahrung und Urteil » de Husserl — art. in Revue de Méta. et de Morale, janvier — Mars, 1952

على مدى مساهمة سارتر في القضاء على المثالية الذاتية أو الترسندتالية ، حتى في وضعها الذي انتهت إليه على يد هوسرل .

يقول سارتر إن اكتشاف هوسرل الرئيسى في الفلسفة يتمثل في فكرة القصد أو الاتجاه . اتجاه الشعور نحو العالم . ومعنى هذا الاتجاه أن بالشعور ميلا طبيعيا يحمله دائما على أن يقصد موضوعا يغايره ، ويختلف عنه ، ويتفوق عليه . فطبيعة الشعور تحملنا على الجزم بوجود الأشياء أو الموجودات باعتبارها مستقلة عن الشعور ، لأنه لا وجود للشعور إلا إذا وجد موضوع يغايره ويتجه إليه . وهذا هو ما يطلق عليه سارتر اسم « البرهان الوجودى » . ذلك هو الاكتشاف الرئيسى الذى اهتدى إليه هوسرل .

ولكن سارتر يرى أن هوسرل لم يكن مخلصا تماما لهذا الاكتشاف وأنه لم يستخلص منه جميع النتائج الواقعية التى كان من الممكن أن يؤدى إليها . وذلك لأن هوسرل أراد أن يمنح للشعور كل حرية . ولهذا رفض أن يسلم بوجود الأشياء وجودا سابقا على التفكير فيها وقيامها فى الخارج قبل اتجاه الشعور إليها ، أو قبل اللحظة التى يتجه الشعور فيها إليها . لأنه خشى أن يكون فى هذا ما يقيد حرية الشعور ويفرض وجود الأشياء عليه فرضا . ولذلك نراه يهتم بوضع وجود ، الأشياء الخارجية بين قوسين ليعلق الحكم عليها . ولتقوم بعد ذلك برد وجودها إلى الذات . وهذا هو ما أطلق عليه

هوسرل منهج الأبوخية L'Epoché وهو ينقسم إلى مرحلتين : مرحلة وضع وجود الأشياء وكل وجود واقعى بين قوسين ، ومرحلة رد وجود الأشياء إلى الذات والنتيجة الطبيعية لهذا المنهج أن وجود الأشياء لن يتوقف على حقيقتها الواقعية أو على مضمونها الواقعى الذى يكون مائلا أمام الشعور (noèse) بقدر توقفه على

المعنى الذى يعطيه الشعور له (noème) . وسيصبح للشعور مطلق الحرية فى إعطاء الأشياء « المعنى » الذى يراه وفى تأويلها كما يشتهى . الأمر الذى يؤدى بطبيعة الحال إلى أن تفقد الأشياء حقيقة الواقعية وتصبح مرهونة بما يتخيله الشعور فيها . ولذلك يقول سارتر . « يعرف هو سر الشعور بأنه حركة دائبة متجهة إلى شيء يفوقها ويتعداها transcendance والحق أن هذا هو ما يسلم به ، وهو قوام اكتشافه الرئيسى فى الفلسفة . ولكنه جعل الحقيقة الواقعية للشيء متوقفة على المعنى الخيالى الذى يعطيه الشعور لها ، أى أنه جعل وجود الشيء قائما فى فعل الإدراك . وبذلك انحرف انحرافا تاما عن مبدئه الأصيل ، (١) .

ومن أجل ذلك فإن سارتر يرى أن اتجاه الشعور نحو الأشياء مشحونا بالمعنى الذى يريد أن يعطيه لها لا يكفى وحده لتفسير العلاقة بين الشعور والعالم أو بين الآلا واللائنا . إذ لو كان وحده كافيا لأصبح من العسير علينا أن نفرق بين الصورة المتخيلة والصورة الواقعية التى تتعلق بالإدراك الحسى لشيء ما . « فالتفرقة بين الصورة المتخيلة والصورة الحسية والواقعية لشيء ما لا يمكن أن يكون مصدره مجرد اتجاه الشعور نحو هذا الشيء أو المعنى الذى يريد الشعور إعطاءه له . حقا ، إن اتجاه الشعور يختلف ولا بد أن يختلف من حالة إلى أخرى ، ولكن هذا ليس بكاف . إذ يجب أن يكون هناك اختلاف فى « مادة » الشيء فى حالة صورته المتخيلة عنها فى حالة صورته الواقعية ، (٢) .

Sartre : L'Être et le Neant, p. 28

(١)

Sartre : L'imagination, Paris. P. U. F.. 1950. p. 158

(٢)

ولذلك فإن سارتر قد قدم لنا وصفا جديداً للشعور أو الذات . فالشعور عنده ليس له وجود منفصل عن وجود الشيء . لهما ملتزمان ، وليس له وجود سابق على الشيء . لآنا مادما لا نستطيع أن نفصل بينهما فنعني ذلك أن وجودهما واحد . ولذلك ، فآنا لا نستطيع أن نقسم الوجود الواحد إلى قسمين ، ونقول أن هذا الجزء أو القسم سابق على الجزء الثاني أو أن الثاني لاحق على الأول . وكذلك فآنا لا نستطيع ، من باب أولى ، أن نقول إن الشعور يخلق الشيء أو يخلق موضوعه ، كما يدعى الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة . لأنه مادام الشعور وموضوعه يكونان شيئاً واحداً فليس من المعقول بعد ذلك أن ندعى أن أحدهما يكون مصدر وجود أو خلق الآخر . وعلى ذلك ، فإن العلاقة بين الشعور وموضوعه تتخلص عند سارتر ، كما هي الحال عند هيدجر ، في أنها علاقة حضور . وتقوم على فعل الشعور الذي يكون أولاً شعوراً بالذات ، وفي الآن نفسه ، شعوراً بالموضوع القائم خارج الذات . فالشعور بالذات عند سارتر يستتبع وجود الشيء ، بل أن الشعور نفسه غير ممكن إلا عن طريق حضور الشيء أمامه في اللحظة التي يتم فيها الشعور . فالسرور مثلاً باعتبارده موضوعاً للشعور لا يمكن أن يفصله عن الشعور بالسرور ، لأن كليهما مكمل للآخر . فالشعور ، أى الشعور بالذات غير ممكن إلا بوجود الموضوع (وهو حالة السرور هنا) . كما أن وجود السرور غير ممكن إلا عن طريق فعل الشعور . فالشعور إذن يتميز بأنه يضع موضوعه من تلقاء نفسه . ولذلك يسميه سارتر شعوراً واضعاً لموضوعه positionnelle ولا يخفى أن هذا الشعور الواضع لموضوعه ، أى الذى يجده حاضراً أمامه ، يختلف تماماً عن الشعور الخالق أو الموجد لموضوعه الذى نلتقى به عند المثاليين .

هذا الوصف الفينومينولوجي للشعور ووصف وافي عدل إفيه سارتر عن الوصف الذي قدمته المثالية للذات العارقة (عند لوك ، باركلي ، هيوم) ، والإيجوالترنسندنتالي (عند كانت) ، بل ولهذا الإيجوالترنسندنتالي عندهوسرل ، كما فهمه سارتر .

وشبيه به هذا الموقف الذي وقفه سارتر بإزاء الشعور موقفه بإزاء « الكوجيتو » . إذ أن نظرتة إلى الكوجيتو نظرة جديدة تستحق التنويه عند كل من يتم بتتبع تطور الواقعية في الفلسفة المعاصرة . فالكوجيتو عنده ليس هو ذلك الكوجيتو الوظيفي الذي حصره ديكارت في نطاق « أنا أشك ، أنا أفكر » ، وتصوره باعتباره « شيئا مفكرا » . بل هو كوجيتو قوامه الحركة الديناميكية والاتجاه المتجدد . والكوجيتو عند سارتر ليس هو ذلك الكوجيتو الذي قدمه لنا هوسرل ، وتصوره على أنه الإيجوالترنسندنتالي وجعل بذلك فلسفته شبيهة إلى حد كبير بالفلسفة الكانتية ، واستحق - في رأي سارتر - أن يسمى فيلسوف « الظاهرات النفسية » ، phenomeniste بدلا من فيلسوف الظاهرات أو الظواهر phenomenologue (١)

الكوجيتو عند سارتر ليس هذا أو ذاك ، وإنما هو محاولة ربط الذات الشعورية بالوجود ربطا مباشرا . ومن أجل ذلك ، فإن من أهم ما يميز هذا الكوجيتو أنه كوجيتو في مواقف ، « en situations » . أي أنه ليس تفكيراً مجرداً بعيداً عن الواقع ، وليس تفكيراً وظيفياً ، وليس تفكيراً ترنسندنتالياً ، يميل على الواقع شروطه . وإنما هو تفكير أو شعور قائم في مواقف وجودية .

ولهذا كله ، فإن التفكير الذى يستخدمه الكوجيتو فى هذه الحالة ليس هو التأمل العقلى ، بل ضربا من التفكير ، يوجد سابقا على التأمل العقلى . ويسميه سارتر بالكوجيتو السابق على التأمل العقلى Le cogito préreflexif . وذلك لى يضمن اتصاله المباشر بالمواقف الوجودية ، ويبعد به عن الانبجاءات المثالية فى التفكير . ولكن ارتباط الكوجيتو بهذا الارتباط المباشر بالمواقف الوجودية لا يعنى عند سارتر إلغاء الكوجيتو إلغاء تاما لحساب الوجود كما فعل هيدجر . فهيدجر عندما اتخذ نقطة بدئه من الوجود الإنسانى ، وأطلق عليه الكائن الموجود - فى العالم ، لم يهتم إلا بهذا الوجود البشرى ، وبمجهته محنا مباشرة باعتبار أنه قائم وسط الأشياء والأشخاص ، دون أن يهتم بالكوجيتو أو التفكير أدنى اهتمام . أى أن هيدجر انتقل إلى الوجود دون أن يمر بالمهية العقلية . أما سارتر فمآثر - وهو الفيلسوف الوجودى - أن لا يبعد الكوجيتو أو التفكير من طريقه إبعادا تاما .

فنظرة سارتر إلى الكوجيتو نظرة جديدة ، وقف فيها موقفا وسطا بين النظرة المثالية التى أدت إلى فصل الكوجيتو عن الوجود وعزلات المهية العقلية عن الواقع ، وبين رد الفعل الشديد ضد هذه النظرة على نحو ما نجده عند هيدجر حين اهتم بالوجود البشرى اهتماما مباشرا وألغى البحث فى الكوجيتو . وهذه النظرة السارترية نظرة واقعية لأنها تهتم بالكوجيتو باعتباره قائما فى مواقف وجودية ، ملتجما وإياها .

وإذا أردنا أن نلخص رأى سارتر فى الحقيقة ونظريته إليها لقلنا إن سارتر قد تصور الحقيقة على أنها « حقيقة مواقف » تقوم على الالتحام المباشر بين الكوجيتو والوجود ، وتهتم بالكوجيتو السابق على التأمل العقلى .

ولكن هذه النظرة الواقعية إلى الكوجيتو قد أفسدها سارتر بآرائه في
العدم ، والفشل ، واستحالة تحقق إمكانيات الفعل ... الخ ، على نحو ما سنرى
فيما بعد . بحيث نستطيع أن نقول عن سارتر ، تماما كما قلنا عن هيدجر ، إنه
قد سحب باليسار ما أعطاه لنا باليمين .

وعلى ذلك فإن الصورة التي رسمناها حتى الآن للتجربة الوجودية صورة
ناقصة . ولن تكتمل إلا إذا أبرزنا الجانب المثالي النعدي لها . وهو ما سنقوم
به في الفصل القادم .

الفصل الثاني

نقد التجربة الوجودية

إذا قورنت التجربة الوجودية بالمثالية الذاتية فما لاشك فيه أنها ستبدو أمامنا على أنها أكثر اهتماما بالواقع وأكثر حرصا على عدم مسخه وإذابته من المثالية الذاتية . فلبس من شك في أن وصف الفلاسفة الوجوديين للعلاقة القائمة بين الشعور والعالم أكثر صدقا وأكثر واقعية من الوصف المثالي لها إذ أنهم رفضوا أن يجعلوا الموضوع أو الشيء في حالة خضوع للذات العارفة وفضلوا أن يبقوا عليه في حالة حضور مع الشعور ، وأثر هيدجر مثلا أن يترك الأشياء وشأها في حريتها المطلقة ، بينما أخذ سارتر في البحث عن كوجيتو سابق على التأمل العقلي يلتحم فيه الشعور بموضوعه دون أدنى سيطرة من جانب الأول على الثاني . ولبس من شك كذلك في أن الإنسان الوجودي أكثر اقترابا من الواقع من الإنسان العاقل الذي قدمته لنا المثالية . فهو عند هيدجر « الكائن الموجود في العالم » ، وسط الأشياء وبين الأشخاص ، وهو عند سارتر « إنسان يعيش في مواقف » ويوجد ملتجما بها . وليس من شك أيضا في أن الحقيقة كما تصورهما الوجوديون باعتبارها الحقيقة التي توجد والشعور (الواو هنا و او المعية) أو معه أو في مواجهته أكثر واقعية من تلك الحقيقة التي تخلقها الذات العارفة خلقا وتوجد دائما تحت رحمتها ورهن إشارتها . وليس من شك أيضا في أن الفلسفة الوجودية قد نجحت إلى حد كبير في القضاء على تلك الثنائية التي كانت تشطر الوجود إلى قسمين : « داخل » و « خارج » ، « داخل » يتمثل في هذه الذات العارفة التي كانت تطل على الوجود كله من عكس ، و « خارج » يتمثل في هذه الأشياء الخاضعة للذات المتوقفة في وجودها على إدراكها . وليس من شك كذلك في أن الفلسفة الوجودية قد اقتربت كثيرا من الواقع عندما ثارت على العمل باعتباره تلك الملكة المطلقة المشتركة بين الناس جميعا واستبدلت به ممارسة وممارسة كل فرد

منا للواقف الوجودية التي يوجد ملتجأ وإياها .

لكن هذه الممارسة الفردية للواقف الوجودية تؤول تأويلين مختلفين :
تأويلا مثاليا وتأويلا واقعيا . في الحالة الأولى يفهم الفرد ممارسته للواقف الوجودية على أنها اجترار لتجاربه الذاتية وفهم الوجود من زاويته الفردية الخاصة . وفي الحالة الثانية لا يرى الفرد تعارضا بين ممارسته الذاتية لواقفه الوجودية وبين ممارسة الآخرين لها . ومن ثم نراه يحاول الإهتمام إلى معايير موضوعية واقعية ، يضبط فيها ممارسته الوجودية ، ويحد من حرية انطلاقه في تفسيرها . وقد اختارت الوجودية التأويل المثالي . وزادت على ذلك بأن صبغته بصيغة قائمة مصدرها النظرة السوداء اليائسة العدمية إلى الأشياء والأشخاص الآخرين .

وهذا ما سنحاول الوقوف عليه في هذا الفصل الذي سنقتصر فيه —
على سبيل المثال — على إظهار بعض الجوانب المثالية العدمية في فلسفة كل
من هيدجر وسارتر فحسب .

١ - أخطاء هيدجر

١ - معنى : اللاحقية - السقوط - علم الوجود الرئيسى عند هيدجر :

قلنا إن هيدجر قد عرّف الحقيقة بأنها حضور الإنسان أو الوجود البشرى وسط الأشياء ، على نحو يتركها وشأنها لتكشف عن وجودها من تلقاء نفسها . ولكن هذا لا يمثل إلا جانباً واحداً فقط من آراء هيدجر فى علاقة الإنسان بالحقيقة . فالإنسان عند هيدجر لا يكف عن ملاحظة الوجود ، وهو يسعى دائماً فى وضع يده عليه . ولكن الوجود من ناحيته وجود عصي ، يفلت من قبضة الإنسان ويهرب منه . وكلما اقترب منه هذا الأخير لوى عنانه ، وأغرب عنه ، وأمعن فى الإلغاز . فالإنسان من ناحيته يريد أن يكشف النقاب عن الوجود ، ولكن الوجود يراوغه ويلف نفسه فى الأسرار . والطبيعة من هذه الناحية لها هذه الخاصية العجيبة : إنها تتكشف للإنسان وتختفى عنه فى آن واحد . وما أشبهها فى ذلك بالمرأة اللعوب التى كلما سعى إليها الرجل ، واقترب منها تأبت عليه وتمنعت فى دلال ونفرت منه نفور الظباء الشاردة . وعلى ذلك ، فإذا كنا قد رأينا أن الحقيقة تعنى عند هيدجر حضور الإنسان وسط الأشياء وفتح ذراعيه لاستقبالها ، فيجب أن نضيف إلى ذلك الآن أن الحقيقة توجد عنده دائماً مقترنة باللاحقية ، وأن تهوؤ الإنسان لاستقبال الأشياء يوجد دائماً مقترناً بنفورها منه وازورارها عنه . وإذا كان هيدجر قد عرف الحقيقة بأنها « حضور » الإنسان وسط الأشياء ، فإن اللاحقية تعنى عنده « غياب » الأشياء ، وهروبها من الإنسان ، وعدم حضورها فى مواجهته^(١) . وهو يرى أن اللاحقية سابقة على الحقيقة ،

وأنها الأصل في الوجود . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جميع الجهود التي يبذلها الإنسان في اكتشاف الحقيقة بجهود باطلة ، ما دامت الغلبة تكون للاحقية على الحقيقة .

فالغلبة إذن للاحقية على الحقيقة . والطريق إلى الحقيقة ليس طريقا ممهدا مفروشا بالورود كما يظن الناس . لأن الحقيقة لا توجد إلا مقترنة بالاحقية ، ولأن النصر النهائي معقود لهذه الاحقية التي تتمثل في «غياب» الأشياء وهروب الطبيعة من الإنسان ، وانفلاتها من قبضته .

أضف إلى ذلك أن هيدجر يذهب إلى أن الإنسان قد كُتبَ عليه (لا بأى معنى ديني) أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، وكتب عليه أن يظل قائما لا يهتدى إليها . لماذا ؟ لأن الإنسان في سعيه وراء الحقيقة يتجه إلى الوجود العام ، وهو يمثل عند هيدجر الأساس في كل بحث فلسفي أصيل . ولكن الإنسان لا يصل إلى الوجود العام إلا بعد أن يكون قد مر في طريقه بالموجودات الجزئية ، فيستهو به وجود هذه الموجودات ، ويقف عنده ، وينسى الوجود العام . وهذا هو ما يسميه هيدجر بالسقوط *Verfallen* : أى سقوط الإنسان في الوجود الدارج ، وجود الموجودات الجزئية ، وانصرافه عن البحث في الوجود العام . وهذا السقوط معناه عند هيدجر الانتقال من ميدان الوجود العام أو من معرفة الوجود العام *La connaissance ontologique* . إلى ميدان الموجودات الخاصة أو إلى المعرفة التي تتخذ موضوعها هذه الموجودات الخاصة *La connaissance ontique* . ويمتاز الوجود الدارج بأنه وجود ثثار . وثرثرته هذه هي التي تستهوى الإنسان ، وتلقي به في تيارها وتصرفه عن سماع الوجود العام .

وهذا الوجود الدارج يتصف بأنه وجود ثرثار لأننا نهتم فيه بما يقوله هذا الشخص أو ذاك الآخر عن وجود الموجودات الجزئية . ونحن نستمع لهذا كله ، فتمضى مع التيار ونفقد أنفسنا في دوامة ، هذا الوجود الدارج ، وهكذا نجد أنفسنا في نهاية المطاف وقد قفّلت الدائرة علينا ، وشغلنا بسخافات الوجود الثرثار الذى يطلق عليه هيدجر اسم الوجود الكاذب أو غير الصحيح inauthentique ، ويسميه كذلك « وجود كل الناس » . وعلى هذا النحو ، نجد أنفسنا بعد أن كنا قد بدأنا الطريق بفتح أذرعنا لاستقبال الوجود العام واستنشاق عبيره انتهى بنا الأمر إلى التخلي عن البحث في هذا الوجود العام والتعلق بالوجود الدارج .

لكن هيدجر لا ينظر إلى هذا الوجود الدارج على أنه وجود زائف ، لأنه يرى فيه امتداداً أساسياً لوجودنا البشرى الخاص بحيث يتعذر علينا أن نقطع أنفسنا منه . وعلى ذلك ، فإن هيدجر يرى أن الإنسان يتجه أول الأمر إلى الوجود العام ليكتشف الحقيقة . ولكنه لن يصل إليها أبداً لأنه مقضى عليه بالسقوط في الوجود الدارج الثرثار : الوجود الكاذب أو وجود اللاحقيقة . وعلى هذا النحو ، يكتب الغلبة اللاحقيقة على الحقيقة .

وعلى ذلك ، فإن الحقيقة تختفى من أمام الإنسان وتفلت من يديه لسببين رئيسيين : أولاً لأن الوجود بطبيعته يمعن في البعد عن الإنسان كلها حاول هذا الأخير أن يقترب منه أو لأنه يزداد هجراً كلما ازداد الإنسان تقرباً إليه ، وثانياً لأن الإنسان مقضى عليه بممارسة الوجود الثرثار : وجود اللاحقيقة مما يصرفه عن البحث في الوجود العام . وهو الوجود الذى يشتمل على الحقيقة . والإنسان بهذا الاعتبار قد كتب عليه — كما يقول هيدجر فى كتابه

طريق الغابة Holzwege أن يظل في الطريق، أو في وسط الطريق، Unterwege، إلى الحقيقة. وسيظل هكذا دائما في طريقه إليها، ولن يصل في يوم من الأيام حتى إلى طرف يسير منها.

أضف إلى ذلك أن الإنسان كائن مفكر. وهو يعبر عن تفكيره باللغة. وكما رأينا أن الحقيقة عند هيدجر لا توجد إلا مقترنة باللاحقيقة، كذلك الفكر فإنه لا يوجد إلا ومعه اللافكر. ولما كانت اللغة هي أداة التعبير عن الفكر، فإن اللافكر معناه عجز الإنسان عن التعبير. ولذلك، فإن اللغة تساهم في إبعاد الإنسان عن طريق الحقيقة أكثر وأكثر. وذلك لأننا لو فرضنا جدلا أن الإنسان قد وضع يده على الحقيقة يومئذ، فإنه لن يستطيع أن يوصلها إلى الغير. وذلك لعجز اللغة وقصورها.

* * *

هذا الفشل المتعدد الجوانب الذي يصادف الإنسان في محاولته كشف الحقيقة يجعله يستبدل بعلم الوجود العام علما آخر هو علم الوجود الخاص الذي يتخذ موضوعه من البحث في ماهية الإنسان وفي ذاته وفي زمانه الوجودي الخاص. ويطلق هيدجر على علم الوجود الخاص اسم: علم الوجود الرئيسي L'ontologie Fondamentale. ويعرفه على هذا النحو: علم الوجود الرئيسي ليس شيئا آخر إلا ميتافيزيقا الإنسان أو الكائن البشري باعتبار أنه يمثل الأساس الضروري الذي يجعل كل ميتافيزيقا ممكنة،^(١).

Heidegger : Kant et le Problème de la Métaphysique, (١)
Paris, Gallimard 1953, p. 57

هذه الميتافيزيقا الجديدة . ميتافيزيقا الانسان ، تقوم على تحليل وجودى للطبيعة البشرية ، المتزمنة فى زمانها الباطنى الخاص . وهذه الميتافيزيقا هى التى تكون موضوع علم الوجود الرئيسى ، عند هيدجر . فموضوع هذا العلم إذن عبارة عن تحليل وجودى للطبيعة البشرية الخاصة . وهذا التحليل يبدأ بالمسئلة التى تعترف بمعجز الانسان وقصوره عن معرفة الوجود العام ، وينتهى بأن يستبدل بالبحث فى الوجود العام البحث فى الوجود البشرى والاكتفاء بالاجترار الذاتى ، واستمرار الحياة فى الزمان الباطنى .

وهكذا فإن هيدجر قد بدأ بأن عرف الفلسفة بأنها بحث فى الوجود العام . ولكنه عاد فذهب إلى أن الانسان لن يصل إلى شىء من وراء هذا البحث ، وستضيع مجهوداته كلها هباء . وعلى ذلك ، فما دام الانسان قاصرا هكذا قصورا أساسيا عن بلوغ هدفه ، فعليه أن يكتفى بالبحث فى طبيعته البشرية ، ويقنع باجترار ذاته ، ويقم فى وجوده المتزمن بزمانه الباطنى . وهيدجر - من جانبه - لا يعترف بأن هذا الوجود الخاص الذى سينتهى إليه الانسان وجود ذاتى غير واقعى ، بل يذهب إلى أن كاه كيان واقعى تفوق واقعته واقعية العالم . يقول هيدجر : « إذا فهمنا الذات فهما جديدا باعتبار أنها تدل على الطبيعة البشرية القائمة فى الوجود على الرغم من أنها تستمد كيانها من تزمنها بالزمان الشعورى الباطنى ، فإن العالم أو الكون كله سيصبح ذاتيا . وسننظر الى هذا الكون الذاتى على أنه أكثر موضوعية من أى شىء آخر ، وذلك بالنظر الى اعتماده على الزمان الوجودى ، (١) .

ب - الهم والحسر النفسى والموت :

أضف إلى ذلك أن فلسفة هيدجر لا تفهم إلا إذا وضعناها داخل مقولات الهم le souce والجزع أو الحسر النفسى l'angoisse ، وأدخلناها كلها فى إطار العدم : فالهم والحسر يسكونان عند هيدجر المقومات الأصلية للوجود البشرى . وقد كرس هيدجر لتحليل الهم والحسر النفسى فى كتابه « الوجود والزمان » وفى رسالته الصغيرة . « ما هى الميتافيزيقا ؟ » صفحات كثيرة تدلنا على مقدار الدور الذى تلعبه هذه الأفكار فى فلسفته .

وذلك لأن الرغبة الجامحة التى تدفع الانسان إلى أن يسبق نفسه للاحق الوجود وهو يعلم أنه لن يصل من ذلك إلى شئ لأنه متناه والوجود لا متناه ، نقول إن هذا كله يلاؤه هما . فالهم هو المقولة الرئيسية للوجود البشرى ، وهو يعبر عن نقص الانسان وعجزه عن أن يقفل دائرة إمكانياته ويحققها .

والتفكير فى الموت بنوع خاص يقاق الانسان إلى حـد كبير . لأن الانسان إن كان متأكدا من شئ فى حياته ، إن كان قد استقر أو أطمأن إلى فكرة ما فى حياته فإلى فكرة احتمال موته فى أية لحظة ، وعدم تنفيذ إمكانياته . والانسان بطبيعته يسبق نفسه بالتفكير فى الموت ، وهو دائب التفكير فيما سيصير إليه بعد حين . ولذلك فإن التفكير الدائم فى الموت من الأسباب الرئيسية التى تجعل الانسان يسبق وجوده ويتعدى ذاته . والموت بهذا الاعتبار داخل فى نسيج الكائن البشرى لأنه يعبر عن النقص الطبيعى للإنسان وعن عجزه عن تحقيق إمكانياته . وهيدجر ينظر إلى الانسان من هذه الزاوية باعتباره كائنا إلى لموت أو مآلا إلى الموت Sein - zum - Tode . فالتفكير فى احتمال وقوع الموت فى أية لحظة هو الذى يقنع الانسان دائما

بعدم جدوى حياته وبأنها عدم . فالإنسان يولد وهو يعلم أنه سيموت . ومعنى ذلك أنه يولد ميتا . وهذا التفكير في الموت على هذا النحو يقوده إلى الانعزال في ذاته ، والانطواء على نفسه . الأمر الذى ينشله إلى شعور آخر هو الشعور بالحسر النفسى .

ولكن الأصل فى الحسر النفسى عند هيدجر هو أنه شعور يملأ نفس الإنسان أمام الوجود العام عندما يتحقق أن هذا الأخير يفلت من قبضته ويرادغه ويبعد عنه . فالإنسان عندما يدرك أن الوجود ينسحب أمامه كلما تقدم نحوه أو اقترب منه لا يجد غير ذاته ينطوى عليها ويعيش فيها منعزلا وتذهب نفسه بذلك حسرات وحسرات .

وبعد أن ينسحب الوجود من أمام الإنسان ويشعر هذا الأخير بالحسر لا يجد أمامه إلا العدم . ولذلك يقرر هيدجر ، أن الحسر النفسى يقودنا نحو العدم ، (١) . والعدم عند هيدجر ملازم للوجود ، داخل فى نسيجه ، لا ينفصل عنه . وذلك لأن الإنسان عندما يرى الوجود يفلت منه لا بد له أن يتوقف قليلا عن السعى وراءه ، يتوقف ليعجب من هذا الوجود اللعوب . (٢) وفى هذه الوقفة ، يكون الإنسان نهبا لتيارين أو حركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحسار الوجود عن نفسه . ووجود هاتين الحركتين فى نفس

Heidegger : Q'uest - ce que la Métaphysique, trad par (١)

Corbin. Gallimard, 1951, p. 39.

Heidegger . Q'uest - ce que la Métaphysique. p. 32 (٢)

الإنسان يؤدي إلى انقسام نفسه ، لأن الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلّفت فراغاً في نفس الانسان وتجعله يتمثل بعدم أمائه .

* * *

هذه صورة سريعة لبعض جوانب فلسفة هيدجر . علينا أن نضيفها إلى الجوانب الأخرى التي سبق أن ألمنا بها في الفصل السابق لنكتمل نظرتنا إلى هذه الفلسفة . فلسفه هيدجر في صورتها الكاملة فلسفة قاومت المثالية العقلية وقدمت لنا بعض الأفكار الواقعية ، ولكنها مع ذلك اشتملت على آراء مثالية عديمة تشاؤمية اقترنت بها وأصبح لها الغلبة على الجوانب الأولى . فالحقيقة عند هيدجر لا توجد إلا مقترنة ، باللاحقيقية . لأن الانسان كلما اقترب منها فرّت منه ، ولفت نفسها في الأسرار وأمعنت في الالغاز . وهذا حق . ولكن هيدجر لا يقدم لنا هذه الصورة إلا لكي يستخلص منها النتيجة التي تقول بأن الانسان عاجز عن الوصول إلى الحقيقة ، إلى أية حقيقة . ويقرر تبعاً لذلك أن جميع المحاولات التي يقوم بها الانسان ليصل إلى شيء إيجابي أو إلى حقيقة إيجابية تذهب كلها أدراج الرياح . وهذا ما لا نستطيع موافقته عليه . فالحقيقة تبعد عن الإنسان كلما اقترب منها ، ولكنه يستطيع أن يحصل منها على أشياء وأشياء . والوجود العام يفر من الإنسان كلما هم بوضع يده عليه ولكنه قادر في نهاية الأمر على أن يكشف بعض جوانبه ، ويفض بعض أسرارهِ والتقدم الذي يحرزه الانسان يوماً بعد آخر في كافة ميادين الحياة من شأنه أن يمتنعنا بخطأ ما يذهب إليه هيدجر من أن الانسان عاجز تماماً عن الوصول إلى حقيقة ما .

ويذهب هيدجر إلى أن الانسان قد كُتِبَ عليه أن يضل الطريق إلى

الحقيقة ، لأنه كلما اتجه ببصره إلى البحث في الوجود العام (ميدان الحقيقة)
التقى في طريقه بالموجودات الجزئية فيستهوياً البحث في وجودها ، وينساق
في تيارها الجارف ، ويصغى إلى ثمرتها ، ومن ثم ينسى بحثه الأصلي أو يغفل
عنه . وهيدجر يقدم لنا هذه الصورة ليستخلص منها أن الإنسان قد كتب عليه
أن يظل تائها في الوجود الكاذب الدارج ، الأمر الذي يصرفه عن البحث في
الوجود العام : ميدان الحقيقة .

وهيدجر هنا يتمشى مع نقطة البدء التي أخذها في تفكيره الفلسفي . فنحن
نعلم أن هيدجر قد بدأ من الوجود البشري باعتباره كائناً أو قائماً في العالم
ونقطة البدء هذه تختلف عن كل ما أخذته الفلاسفة من نقطة بدء . فقد أوصانا
معظم الفلاسفة برد العالم إلى الذات كخطوة أولى من خطوات الموقف
الفلسفي وذلك لأن عملية رد العالم إلى الذات تبعد الإنسان عن زحمة الحياة
الدارجة وثمرتها ، أي تبعده عما يسميه هوسرل بالمعرفة العالمية
La connaissance mondaine أي المعرفة التي يكونها الإنسان في حياته
العادية أو في موقفه الطبيعي L'attitude naturelle ، قبل أن يرد العالم إلى
الذات . وليس من شك في أن عملية رد العالم إلى الذات تساعد الإنسان على التأمل
والتروي ، وتجعله يفكر في إعطاء معنى ، للوجود . ولكن هيدجر لا يبدأ
هذا البدء وفلسفته كلها خالية من عملية الرد هذه ومن المعنى أو الماهية ، التي
تعطيها الذات للوجود ، وخالية أيضاً من حقيقته الوجودية . وتعتبر من هذه
الناحية فلسفة وجودية أصيلة تفوق في وجوديتها فلسفة سارتر مثلاً . فهيدجر
إذن يتمشى مع نقطة البدء في فلسفته حينها يقرر أن الإنسان قد كتب عليه
أن يظل تائها وسط الوجود الدارج .

ونحن نعتقد على العكس من ذلك أن الفيلسوف لا بدله من لحظات يتوقف فيها عن الانخراط في الوجود الدارج ليعود إلى ذاته يتأمل الوجود من خلالها . ولن يمنعه تأمل الوجود من خلال الذات على هذا النحو أن يكون فيلسوفاً واقعياً أو فيلسوفاً وجودياً

وبالإضافة إلى ذلك ، فقد رأينا أن هيدجر ينتهي في فلسفته إلى اليأس من البحث في الوجود العام ، ويستبدل به البحث في ماهية الإنسان ، المتزمة في زمانها الباطني ، وهو ما أطلق عليه أسم "علم الوجود الرئيسي" . ونحن نتساءل عن جدوى هذا العلم من الناحية الفلسفية ؟ وعن نوع الفلسفة التي ستنتج في نهاية الأمر إلى نوع من الأجرار الدائري . إن الفلسفة اليوم عبارة عن تفكير الإنسان في مجموعة من المواقف الواقعية التي يوجد الإنسان ملتحماً وإياها في وجوده وترابطه بالوجود العام . والفيلسوف الذي يكتفي بأن يقدم لنا صدى إجتزاره لذاته وينعكف على زمانه الباطني يعيش فيه ضارباً صفحاً عن الواقع حوالياً ، فيلسوف أنعزالي قد كُتِبَ على نفسه أن يقطع الصلة بينه وبين العالم .

وفلسفة هيدجر بعد هذا كله فلسفة تشاؤمية ، تحيياً في مقولات الهم والحسر النفسي . والحسر النفسي عندهيدجر شعور يسيطر على الإنسان عندما يدرك عجزه عن ملاحقة الوجود . والحق أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى الحقيقة دفعة واحدة وقد يعثره من أجل ذلك شعور الهم أو الحسر النفسي . ولكن هذا لا يبرر مطلقاً أن يحول من هذا القصور الجزئي الموقوت قصوراً كلياً أو أن يقول فشلة الجزئي على أنه فشل عام وأن يعيش مهموماً متشائماً .

هذه الجوانب المثالية العدمية التشاؤمية في فلسفة هيدجر هي التي تدعونا إلى نقدها وإلى الإنصراف عنها . فالتجربة الوجودية كما تبدو لنا ، من خلال هذه الفلسفة لا تقدم لنا صورة للواقع الفلسفي الذي نبحث عنه . وستتضح لنا هذه النتيجة عندما نعرض للأخطاء التي وقع فيها سارتر .

٢ — أخطاء سارتر

١ — أساس تصور سارتر للعدم ونقده :

رأينا أن سارتر قد نظر إلى الأشياء التي في الوجود على أنها « ظواهر » ليس فيها « باطن » و « خارج » . ورأينا أن « وجود الظاهرة » عنده لا ينحل إلى مجرد « ظاهرة وجود » ، أو إلى مجرد ظاهرة ، ولا ينحل كذلك إلى مجرد وجودها المدرك . لأن وجود الظاهرة مستقل عن إدراكها وهو بمثابة الأساس لهذا الإدراك . وقلنا كذلك إن سارتر قد قرر فيها أسماء « البرهان الوجودي » أن الشعور لا يوجد إلا إذا وجد موضوعه ، بحيث أننا إذا ذكرنا كلمة « شعور » فلا بد أن نذكر كذلك موضوعه وقد نوهنا أيضاً بنظرة سارتر إلى الكوجيتو باعتبار أنه ينظر إليه على أنه كوجيتو المواقف الواقعية التي يوجد الإنسان ملتجئاً معها .

تلك هي بعض الجوانب الواقعية في فلسفة سارتر . وعلمنا الآن أن ننظر إلى هذه الفلسفة من زاويتها المثالية العدمية .

يقسم سارتر الوجود إلى قسمين : الوجود في ذاته L'Être en-soi ، وهو وجود الأشياء أو وجود العالم الخارجي ، والوجود لذاته L'Être pour-soi ، وهو وجود الشعور .

أما الوجود في ذاته فيسميه سارتر « في ذاته » ، لأنه هو هو ، متطابق مع نفسه دائماً ، كشيء ، متمسك ، ذوقوام صاب ، مظلم ، غارق في ظلامه ، ملاء محض ، يستمر دائماً هكذا في ذاته ، لا يتصدع ، ولا يستطيع مفارقة ذاته أو العلاء عليها أبداً ، وجوده صعب المراس ، عصى opaque ، لا نستطيع

أن ننفذ إليه ، ويعترض دائماً طريق الشعور . فالوجود في ذاته يدل اذن عند سارتر على الوجود الذي انتهى تطوره الذاتي أو الوجود الذي تجمد في نفسه . والوجود في ذاته أخيراً وجود ممكن وليس ضرورياً ، غير مخلوق ، ولا نستطيع أن نرده الى علة ما ، ولا نستطيع كذلك أن نفهمه لأنه وجود مبهم .

ومن خلال هذه الصورة التي رسمها سارتر للوجود في ذاته وهو وجود الأشياء نستطيع أن نلاحظ أنه على الرغم من أنه يصفه بأنه عصى ، صعب المراس ، لا تستطيع الذات أو الشعور أن ينفذ إليه وهذه كلها صفات واقعية لوجود الأشياء — إلا أننا نلاحظ كذلك أن سارتر قد جمّد هذا الوجود وأحال حركته إلى ثبات ، وتطوره إلى موات . فقد ذهب سارتر إلى أن الوجود الموضوعي للأشياء قد انتهى تطوره الذاتي ، وتجمّد ، ووقف عن الحركة . وهذا غير صحيح . فوجود الأشياء دائم التطور ، دائم الحركة . فـ هذا هيرقليطس يقول لنا إن العالم دائم السيلا ن والحركة . وهذا هيجل يقرر أن الأشياء تتطور وتحرك وتنتقل من الموضوع ، إلى نقبض الموضوع ، إلى مركب الموضوع . لماذا نسي سارتر كل ما قاله هذان الفيلسوفان وغيرهما في تطور وديناميكية العالم ؟ السبب الرئيسي في تناسيه هذا أنه أراد أن يمهّد بهذا التصور الاستاتيكي للوجود في ذاته الطريق إلى فلسفته في العدم . وهذا ما سنحاول شرحه الآن .

يرى سارتر أن العدم ليس فقط باطنا في نسيج الوجود ، بل وسابقا على كل وجود . وإليك بعض الأمثلة التي ذكرها سارتر ليثبت هذه الدعوى :

إذا توقفت عربتك عن السير ، وفتحت مقعدتها ، ووقفت أمام الآلة

(أو الموتير) متسائلا : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فإن تساؤلك هذا يتضمن في رأى سارتر عدم وجود خلل في (الموتير) . ومعنى ذلك فى رأى سارتر أن تساؤل يتضمن وجود (العدم) فى (الموتير) ، وقيامه فيه قياما موضوعيا . وذلك لأنى أتوقع أن لا أجد شيئا أى خللا أو - والمعنى واحد عند سارتر - لأنى أتوقع أن أجد لا شيئا أو لا خللا أو عد مافى الموتير .

وهناك مثالا آخر : إذا دخلتُ قهوة أبحث فيها عن صديق جالس فى انتظارى ، فإن اتجاه تفكيرى نحو صورة هذا الصديق يجعلنى لا أرى فى القهوة كلها بما فيها من كراسى وموائد وأشخاص إلا صورة هذا الصديق الذى أتوقع أن أجدّه . فتوقعى لرؤية صورة هذا الصديق يجعلنى ألقى وجود الأشياء والأشخاص التى تزخر بها القهوة وعملية إلغاء الوجود la néantisation شرط أساسى لظهور صورة هذا الصديق أمامى . وإذا فرضت أننى لم أجد هذا الصديق الذى كان مقدرا أن ينتظرنى فإن « عدم ، وجوده يتراءى لى وكأنه يحمل معه « عدم ، وجود القهوة كلها ، « فعدم ، وجوده ، وبعبارة أخرى ، « فعدمه ، معناه عدم وجود ، أو بعبارة أخرى ، « عدم ، القهوة كلها ، « وعدم ، هذا الصديق (وهو ما يعبر عنه بغيابه) يتراءى لى وكأنه قائم قياما موضوعيا فى القهوة (١) . وعلى ذلك فإن دخولى القهوة متسائلا عن وجود هذا الصديق أو عدم وجوده قد كشف لى عن قيام العدم قياما موضوعيا فى باطن الوجود (وهو القهوة هنا) .

والغرض الذى يرمى إليه سارتر من وراء هذه التحليلات هو إثبات أن

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٤٠ - ٤٥

التساؤل L'interrogation أو الموقف التساؤلى (والتساؤل من مميزات
الانسان عند الوجوديين) قد كشف لنا عن قيام العدم قياما موضوعيا في
في نسيج الوجود .

ولكن الرد على هذا التصور للعدم أمر يسير . فعندما أنف أمام
عربى متساؤلا عن وجود خلال في الموتير ، أم لا ، فإن توقعى عدم ،
وجرد خلال فيه لا يعنى مطلقا أن عدم ، قائم في الموتير ، بل يعنى على
العكس من ذلك أن الموتير ، صالح تماما لإدارة العربة . أى أن وجوده
لا يتضمن أى خلال أو عدم . فالعدم هنا ليس قائما في الموتير ، بل قائما في
تساؤلى أنا . وسيكون معناه في نهاية الأمر ، أن شيئا مما توقعته في الموتير
لا وجود له . وعدم وجود صديقى في القهوة لا يعنى عدم ، القهوة كلها
أو قيام العدم في القهوة بل يعنى أن توقعى وجود هذا الصديق لم يتحقق .
فالعدم هنا ليس قائما في الأشياء أو في القهوة بل في النفس أو فى التوقع ،
أو فى السؤال الأول الذى وجهته لنفسى . ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن
العدم هنا مرتبط بالذات ، لا بالأشياء (١).



ويمضى سارتز في إثبات الوجود الموضوعى للعدم، فيقول إن العدم ولو أنه

Régis Jolivet : Les doctrines existentialistes de (١)
Kierkegaard à J. P. Sartre, Paris, éd. de Fonténelle 1948,
p. 165

قائم قياما موضوعيا في الأشياء إلا أن هناك كائنا قد وكل إليه مهمة إظهار
العدم في الوجود . وهذا الكائن هو الإنسان .

وقد سبق أن قلنا إن سارتر يرى أن تساؤل الإنسان أو موقفه
التساؤلي الذي يقفه أمام الوجود والأشياء يساعد على إظهار العدم باعتباره
قائما في نسيج الوجود .

ولكن هذا ليس هو كل ما يقوم به الإنسان لإظهار العدم في الوجود .
لأن الإنسان يقوم بأفعال عدمية كثيرة في حياته . فهو قادر على إلغاء
ماضيه من حسابه إذا وجد في هذا الماضي ما قد يعوقه عن السير قدما في حياته .
فالإنسان إذن هو الحيوان الذي يستطيع « إعدام » ماضيه ووضع حاجز
بينه وبين الحاضر . والأمر شبيه بهذا فيم يتعلق بالمستقبل . فالإنسان قادر
عن طريق مخيلته أن يلغى العقوبات التي تعترض طريق حياته ، ويهرب منها
في عالم من صنع خياله . فعن طريق الخيلة يستطيع الإنسان أن يسقط من
حسابه عقوبات المستقبل ويهرب من نفسه بل ومن كل الوجود حوله .

وهكذا فإن الإنسان - عن طريق العدم - أو عن طريق قدرته التي يفرضها
فيعدم بها ماضيه ومستقبله معا - يستطيع أن يعدم أو يلغى وجود جميع
العقوبات التي تعترض طريقه . وهو بهذا الاعتبار قادر عن أن يقيم حاجزا
بينه وبين هذه العقوبات ، فيسقطها من حسابه ويمضي بعد ذلك قدما في طريقه .
والإنسان لا يكون قادرا على هذا « الإعدام » ، إلا إذا كان قادرا على خداع
نفسه . خداع النفس *La mauvaise foi* من أهم ما يميز الإنسان ، لأنه يستطيع
عن طريقه أن يلغى بعض نفسه ويبرز البعض الآخر . وقد كرس سارتر
لهذا الخداع صفحات كثيرة في كتاب الوجود والعدم . وليس من شك في أن

تحليلات سارتر في هذا الباب جزء من برنامج سارتر في إثبات أن الانسان قادر - حينما يشاء - على إلغاء بعض وجوده أو إعدامه .

وهكذا فقد أثبت سارتر أو خُيِّلَ إليه أنه أثبت - أن الكائن الذي يظهر العدم في الوجود ، وهو الانسان ؛ قادر في الوقت نفسه على الغاء أو إعدام بعض وجوده أو بعض نفسه . ومعنى ذلك أن الانسان يفرز العدم ، فيوجهه قارة إلى ما حوله فتصبح الأشياء التي يزخر بها الوجود وكأنها لم تكن ، وتارة أخرى إلى نفسه فيسقط منها ما يعوق تقدمه . وهذا دليل آخر على أن العدم داخل في نسيج الوجود : أي الوجود الشيء والوجود النفسى كذلك . يقول سارتر : « أن الكائن الذي يظهر العدم في الوجود الشيء حوله لا بد أن تكون مسألة إعدام وجوده أو قدرته على التخلص من بعض وجوده من المقومات الرئيسية لوجوده هو ، (١) .

ولكى نرد على سارتر في تصوره هذا للعدم ، علينا أن نفرق بين فعل العدم أو فعل الإعدام néantisation ، ومعناه الهدم ، وبين العدم نفسه باعتباره حقيقة موضوعية . فليس من شك في أن الانسان يقوم في حياته بكثير من عمليات الهدم ليتم له البناء . فليس هناك بناء أو إنشاء إلا ويكون قد سبقه هدم أو تحطيم . فعملية الهدم أو التحطيم في ذاتها عملية ضرورية في حياة الانسان . فكل إنسان منا يقوم بهدم جزء من طريق حياته ليستطيع بعد ذلك بناء هذه الحياة . وتقدم الانسان في مختلف الميادين وانتصاره على الطبيعة وإثبات وجوده في كل يوم لم يتم إلا لقدرته على التحطيم والهدم ، وفعل الإعدام . فالهدم هنا خطوة ضرورية من أجل البناء .

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٥٩ .

ولكن الهدم أو الإعدام شيء ، والعدم الموضوعي شيء آخر . ومعنى ذلك أن فعل الإعدام يختلف تماماً عن « العدم » نفسه ؛ وفعل الإعدام لا غبار عليه أما العدم الموضوعي فلا نستطيع أن نوافق سارتر عليه . يقول سارتر : « إن وجود الشعور أو الشيء لذاته قائم في هدم أو إعدام الشيء في ذاته » (١) . وهذه العبارة لا غبار عليها على الإطلاق . بل قد تصلح أساساً لفلسفة تقدمية تقوم على الاعتراف بقدرة الإنسان الهدمية أو الإعدامية باعتبارها خطوة ضرورية في حياته الانشائية أو البنائية ، ولكن سارتر لا يؤول هذه العبارة وأمثالها هذا التأويل . لأنه خلط بين فعل الإعدام أو الهدم الذي يقوم به الإنسان من أجل البناء وبين العدم نفسه باعتباره حقيقة موضوعية تعترض طريق الفعل وتعوق تقدمه . يقول جان فال : « يبدو أن سارتر قد انحاز إلى جانب هيدجر ضد هيجل . فهو يتصور فعل الإعدام لا باعتباره هدماً أو إعداماً من أجل البناء بل باعتباره إعداماً هو والعدم الموضوعي سواء » (٢) .

وهكذا فإن علاقة الإنسان بالعالم الخارجي علاقة متجمدة يجد الإنسان نفسه فيها منفصلاً عن عالم الأشياء بالعدم الموضوعي ، ويجد هذا العالم وقد ووقف تطوره الذاتي .

والأمر شبيه بهذا فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بنفسه . فقد يقول قائل إن الإنسان يستطيع أن يحقق بينه وبين نفسه ما يعجز عن تحقيقه في العالم الخارجي

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ١٥٠ .

(٢) Jean Wahl : Essai sur le Néant d'un problème, art. in

Deucalion, I, 1946, p. p. 39-72, p. 54

ولكن سارتر لا يرضى حتى بهذا . فلحظات الانسان الشعورية منفصل بعضها عن البعض الآخر ولا سبيل لاتصالها ، وذلك لأن العدم باعتباره حقيقة موضوعية يفصل بينها .

ومعنى ذلك أن العجز الذى يصادف الانسان فى محاولة تحقيق الصلة بينه وبين العالم الخارجى لا يتخلى عنه إذا ما اتجه إلى شعوره أو ذاته وحاول أن يحقق الصلة بين لحظاته الشعورية . هنا ويقدم لنا سارتر صورة الماضى ، يطلق عليه اسم « الماضى - الجدار أو الماضى - الحائط » ، Le passé - Mur . وهذا الماضى - الجدار هو والشئ المتجمد سواء بسواء ، أو هو كالصخرة تتحطم عليها كل مشروعات الانسان . فالماضى يفصل بين لحظات الانسان الشعورية ، ويجمد حياته الباطنية ويقطع تيارها المتصل .

فالماضى - الجدار يقف عقبة كأداء أمام الانسان فى محاولته الاتصال بالعالم الخارجى ، لا بل فى محاولته إيجاد الصلة بينه وبين نفسه . وجميع أفعال الانسان تتجمد كلها على هذا الحائط : حائط الماضى .

وواضح أن هذا الماضى - الجدار هو العدم نفسه أو العدم الشئ وقد انتقل من العالم الخارجى إلى عالم الشعور الباطنى ، فالعدم - الشئ أو العدم الموضوعى الذى يجسم كل ما حوله يتجلى فى العالم الخارجى فى صورة الأشياء المادية التى تكون محتويات الوجود فى ذاته ، ويجسم هذا العالم ويوقف تطوره . وهو نفسه الذى يتجلى فى عالم الشعور الباطنى ، فيجسم لحظات هذا الشعور ويفصل بين بعضها والبعض الآخر ويجعل تحقيق إمكانيات الفعل من الأمور المستحيلة . ولذلك نجد سارتر يسمي هذا الماضى الجدار - فى أكثر من موضع

من كتاب الوجود والعدم - بأنه « وجود في ذاته » ، أى أنه هو والأشياء
المادية المتجمدة سواء بسواء .

وشعور الانسان بأن هناك عدما يفصل بين لحظات شعوره على هذا
النحو هو الأساس في الحس النفسى الذى يملأ نفسه . فالحس الذى يستولى
على الانسان يرجع إذن في جانب من جوانبه إلى إحساس الانسان بأن هناك
عدما يفصل بين لحظات شعوره (١) .

والنتيجة الطبيعية لقيام هذا العدم الشئى أمام الانسان في العالم الخارجى
وداخل ، شعوره بينه وبين نفسه ، أن حركة الانسان التقديمية التى كان من
المفروض أن تتقدم بالانسان إلى الأمام دائماً ، وتنتقل به من نصر إلى نصر
تستحيل إلى معركة محمية Stationnaire يرى فيها الانسان واقفاً في مكانه
لا يريم ، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى . فالحركة التقديمية ستحول إذن إلى حركة
من الأمام إلى الخلف ، ومن الخلف إلى الأمام وهكذا (٢) .

* * *

ب - الغير هو الجحيم نفسه :-

والأمر شبيه بهذا فيما يتعلق بعلاقة الانسان بأشياءه من الناس . فسارتر
لا ينظر إلى إرادة الغير على أنها تستطيع أن تتكاتف مع إرادتى لبناء مجتمع
متكامل ، بل ينظر إليها فقط على أنها نوع من الجدار أو الحاجز الذى تنكسر
عليه إرادتى وتتحطم أمامه . وشروعاتى وإمكانياتى . وكلما أردت أن أسيطر على

(١) سارتر : الوجود والعدم - ص ٧٢ .

(٢) سارتر : الوجود والعدم - ص ٢٦٧ .

الغير وأخضع إرادته لى أجد نفسى وقد سيطر الغير على وأخضعنى لإرادته .
وشعور الخجل الذى يشعر به كل فرد منا بإزاء بعض أفعاله مصدره وجود
الغير . فإنا نخجل من نفسى أمام الغير . وهذا يؤكد التزام وجودى الشخصى
بوجود الغير ، ويؤكد كذلك أنى أقيم وزنا لإرادة الغير فى كل فعل من
أفعالى . ولكنى أقيم وزنا لإرادة الغير ، لا باعتبار أن إرادته تستطيع أن
تساند إرادتى ، بل باعتبار أن إرادته قد وجدت لتقاوم إرادتى وتخضعها
وتجردها من كل شىء ، وتشلها تماما .

ذلك أننا نعلم أن لكل انسان منا عالمه الخاص ، قوامه أشياء كثيرة فى
حوزته وأما كن عديدة يمتد فيها بكيانه . وظهور الأغيار أو الأشخاص
الآخرين على مسرح حياة كل منا لا يعنى عند سارتر إلا شيئا واحداً هو أنهم
سيسلبون منه هذا العالم الخاص وسيشاركونه فيما يملك . وعلى ذلك ، فإن
من المقومات الرئيسية للوجود البشرى عند سارتر هو أنه وجود قابل لأن
يشارك فيه الآخرون ويسلبونه إياه .

هنا ويلوح شبح الحسر النفسى من جديد أمام الانسان . فالانسان يشعر
فى كل لحظة من لحظات حياته أن مشروعاته مهددة بالاختفاق ، وأن عالمه
الخاص مهدد بين آن وآخر بالسطو من الأشخاص الآخرين . وحينئذ
تذوب نفسه حسرات على وجوده هذا المهدد ، وعلى حرته المعرضة للقمع
والمقاومة بين آن وآخر .

والانسان لا يدرك حقا أن حرته مهددة إلا عندما يواجه الغير نظره
إليه . فالنظرة هى النافذة التى يطل منها الغير على ، فيشل حركتى ويسلبنى
امكانياتى . ولذلك يتحدث سارتر عن الغير على أنه « الجحيم نفسه »

L'enfer c'est les autres (١). وباب هذا الجحيم عنده ليس شيئاً آخر
إلا النظرة التي يسلطها الغير على . ولذلك ، فانه يقول لنا في رواية « سن
الحلم » l'age de raison ان « دانييل ، كان يتخيل الجحيم على أنه هو هو
النظرة التي يسلطها الغير عليه : « على هذا النحو ، كان يتخيل الجحيم : انه نظرة
تنفذ الى الأعماق ، الى أعماق أعماق العالم والى قاع النفس على السواء . »

وسارتر يتبادى في هذا الوصف للأغيار الى أبعد الحدود . فنراه مثلاً
يدعى « أن الخطيئة الأولى ليست في رأيي إلا بروزي في عالم يوجد فيه
الأغيار ، (٢). ومن أجل ذلك ، نراه يتحدث عن مشروعات الإنسان وإمكانياته
باعتبارها « إمكانيات تولد ميتة » (٣) . وهي تموت على يد الغير ، ومن خلال
نظرة الى . والأساس في كل ذلك أن سارتر يرى « أن الأصل في ماهية
العلاقات بيني وبين الأشخاص الآخرين ليس قائماً في التعاون أو التضامن
الوجودي Mitsein ، بل قائماً على العكس من ذلك في الصراع بيني وبينهم (٤) .
وان يجدى في تغيير هذا الصراع بيني وبين الآخرين عواطف مثل الحب أو
غيره . فالحب في نظر سارتر ليس إلا رغبة في تسلط إرادة على إرادة أخرى
والحبيب لا يطمع إلا في شيء واحد ، وهو أن يجعل الطرف الآخر « محبوباً
له » . ولما كان هذا الطرف الآخر يسعى من جانبه الى أن يجعل من حبيبه
« محبوباً له » ، فمن هنا ينشأ الصراع بين الطرفين ويرى سارتر أن أية فلسفة

J. P. Sartre : Huis Clos, Scène V, p. 122

(١)

(٢) سارتر . الوجود والعدم ، ص ٤٨١

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٨٧

(٤) نفس المرجع ، ص ٥٠٢

تفاوتية لن تستطيع أن تحيل الصراع الجوهرى القائم بين الناس إلى تعاون أو تضامن اجتماعى . وجميع المحاولات التى قدمها الفلاسفة منذ القدم لمشكلة اتصال الجواهر قد باءت بالفشل . ولذلك فيجب على الفيلسوف أن يقنع بوصف الصراع بين الفرد والأغيار دون أن يجهد نفسه فى البحث عن حلول له : « إن أى تفاوت فلسفى لا يستطيع أن يلغى كثرة الأفراد ويحيلها إلى وحدة ما . . . وعلم الوجود ، يجب أن يجعل من مهمته وصف هذا الصراع فقط (١) ، .

* * *

وهكذا فإن جميع اتجاهات الشعور أو الوجود لذاته سواء المتجهة منها نحو عالم الأشياء أى عالم الوجود فى ذاته أو نحو عالم الأغيار ، أو فى داخل حدود الذات من لحظة شعورية إلى أخرى ؛ نقول إن جميع هذه الاتجاهات مصيرها إلى الفشل وعدم التحقق . فهى إمكانيات غير ممكنة واتجاهات تولدمية .

وقد حرص سارتر منذ بداية روايته « سن الحكم ، أو يصور لنا « ماتيو ، - ويمثل الشخصية الرئيسية فى الرواية - على أنه شخص تقوم حياته على مجموعة من « الفرص غير المواتية أو الفرص « الضائعة » (٢) . - كما تقول له صديقه مارسيل (إحدى الشخصيات الأخرى) . أو على أنه شخص « مثله الأعلى أن يكون لشيئاً أو أن يكون عدماً » - كما تقول له « مارسيل ، فى موضع آخر (٣) . ولكن « ماتيو ، لا يوافقها على هذا تماماً ، فيرد عليها

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٣٠ .

(٢) Sartre : L'âge de Raison, Paris, Gallimard, 1945, p. 15

(٣) نفس المرجع ، ص ١٧ .

قائلا . . لا ، أن أكون عدما . لا ليس هذا هو مثلي الأعلى . إسمعى . إن كل ما فى الأمر ، إنى لا أهتم إلا بنفسى . . . أنا أريد أن أفهم وجودى من زارىتى الخاصة . أريد أن يكون وجودى لحسابى أنا ، وذلك لأنى لو أقم بهذا لاستعصى على أن أتبين مغزى هذا الوجود ، (١) .

وسارت حريص على أن يصور لنا موقف « ماتيو » ، على أنه موقف فاشل ولكنه لا يذكر هذا الفشل على سبيل النقد . بل على سبيل التقرير . وفى الطرف الآخر ، يصور لنا شخصية أخرى هى شخصية « برونيه » باعتبار أنه يمثل الانسان الذى يقيد نفسه بقيم موضوعية معينة ، يستجيب لها ويجعل من حياته حياة هادفة ، ملتزمة *engagée* ، تسعى لتحقيق هذه القيم . ثم يقول لنا إن حياة « برونيه » ، هى الأخرى حياة فاشلة ، لم تحقق حريتها . ولكن سارت يذكر الفشل فى هذه المرة على سبيل النقد لا على سبيل التقرير . وواضح أن نقده لحياة « برونيه » ، يحمل بين طياته نقده على كل المذاهب الفلسفية التى تؤمن بالمجتمع المتكامل ، وبالحياة التعاونية بين الأفراد .

ح — الحرية الملتزمة والحرية الهادفة :

ونود قبل أن ننتهى من هذا الفصل أن نشير إلى نقطة هامة فقد شاع وصف فلسفة سارت بأنها فلسفة « الحرية الملتزمة » ، *le liberté engagée* . وقد فسر هذا الالتزام على أنه يجعل من فلسفة سارت فلسفة تؤمن بالمجتمع ، بل بالتضامن الإجتماعى . ولكن هذا التفسير يحتمل فلسفة سارت أكثر مما تحتمل .

(١) نفس المرجع ، ص ١٨ .

ذلك أن أفعال الانسان عند سارتر مصدرها الاختيار Le choix ، الذى يتم فى لحظة من اللحظات ، دون روية ، ودون تدبير عقلى ، ودون رسم للهدف أو معرفة للدوافع . وهذا الاختيار بهذا المعنى يمثل عند سارتر الحرية الانسانية التى لا تخضع لضغط ما . ولكن هذه الحرية ليست حرية فى الهواء ، وليست حرية مطلقة . فهى مقيدة بمجموعة « المواقف » التى تظهر فيها ، ويوجد الكائن البشرى ملتجها وإياها . فالحرية عند سارتر حرية ملتزمة أو حرية مشروطة ، تتحكم فيها هذه المواقف التى تظهر متجلية فيها فى لحظة الاختيار نفسها . ولكن ظهور فعل الاختيار الحر فى مواقف اجتماعية ومادية وبرزه فى إطار هذه المواقف ليس معناه مطلقاً أن الحرية عند سارتر « تراعى » هذه المواقف أو تهدف إليها . بل معناه فقط أن الفعل الحر يظهر ملتجها فيها التكاملاً يقيد إنطلاقه . « فالمواقف » من شأنها أن تضع الفعل الحر فى موضعه ، ومن شأنها كذلك أن تحدد الإطار العام الذى يظهر فيه مشروع الاختيار . ولكن ليس معنى هذا أن الفعل الحر « يهدف » إلى هذه المواقف ويدخلها فى اعتباره . لأنه لو فعل هذا لكان فى مراعاته لهذا الهدف تقييد للحرية الانسانية . وسارتر لا يريد أن يحدد الحرية الإنسانية ، بوضع « أهداف » أمامها . فالحرية عند سارتر إذن ليست حرية « هادفة » ، ولكنها مجرد حرية « ملتزمة » ، أى مقيدة بمجموعة من « المواقف » التى تحدد ظهورها .

وفضلاً عن ذلك ، فيجب أن لانفهم هذه المواقف على أنها مواقف مفروضة مائة فى المائة من الخارج على الإنسان . بل على أنها مواقف « مضمها » الانسان وأحاطها إلى جزء من كيانه ، فأصبحت وكأنها ليست غريبة عليه مع أنها قد أتت له أصلاً من الخارج . فالإنسان فى لحظة الاختيار يكون قادراً

على ، تمثل ، هذه المواقف في ذاته . ولهذا ، فهي تبدو أمامه دائما على أنها مواقف هو . ومن أجل هذا السبب عينه نراه قادرا في بعض الظروف على العدول عنها ، والتخلص أو نفض يديه منها . ولو كانت هذه المواقف تمثل ضغطا خارجيا مفروضا على الانسان فرضا تاما ، أى لو كانت تمثل قدرا مكتوبا على الانسان لما أستطاع عنها حولا ، ولوجد نفسه مسوقا إليها أنسياقا جبريا . ولكن هذا ليس هو حال هذه المواقف . فسارت تريد أن يحتفظ الانسان وللحرية الانسانية بالقدرة على أن ينفض يديه من هذه المواقف ، وبإمكانية العدول عنها إلى غيرها ، أو بإمكانية العدول عنها واستبدالها شيئا آخر . فالمواقف ، عند سارت ليست إذن في نهاية الامر إلا امتداد الوجود البشرى الذى صنعه كل فرد منا بيده ، وشارك فيه . « والالتزام ، عنده له وظيفة معينة هي أن لا يحمل الفعل أو فعل الاختيار فعلا في الهواء بل فعلا مرتبطا بالواقع على نحو ما . ولكن هذا شيء ، والفعل الهادف شيء آخر مختلف عنه تمام الاختلاف . فالفعل الهادف ملتزم بالمواقف التى يوجد ملتجها بها ، ولكنه فوق ذلك ، يتميز بمراعاة هذه المواقف ويرمى صاحبه من ورائه إلى إعطاء هذه المواقف معنى أكثر ثراء من مجرد ارتباطه بها .

فصاحب الفعل الهادف مثلا لا يكتفى بأن يرى نفسه موجودا أو قائما أو مرتبطا بمواقف اجتماعية معينة . أى أنه لا يكتفى أن يرى نفسه ملتزما بهذه المواقف . بل يسعى من وراء فعله إلى خدمة تضامنه الاجتماعى مع الآخرين ، وإلى الدفاع عن قضايا اجتماعية ، وإلى أن « يطور » المواقف التى يوجد ملتجها فيها لصالح المجتمع ، وهو فى هذا كله يعتمد الوقوف بجانب المجتمع . وما أشبهه الفيلسوف الواقعى الهادف فى هذا بالفنان فقد يبكى شخص ما فى موقف من

المواقف التي تآثر فيها بكاء تلقائيا فيؤثر بكأؤه هذا فيمن حوله . ولكن هذا لا يكفي لكي نحكم على هذا الشخص بأنه « مثل » أوفنان . وهو يصبح فنانا فقط عندما يتعمد البكاء « فسيكي » الجمهور من حوله . وهكذا الحال في موقف الفيلسوف . فليس يكفي - خلافا لما يدعيه الوجوديون - أن يوجد الإنسان أو أن يجد نفسه - بمعنى أصح - في مواقف اجتماعية عادية تافهة يوجد فيها بطبيعته الانسانيه حتى يؤول سلوكه هذا على أنه يهدف إلى التضامن الاجتماعي . فالإنسان عن الوجوديين ملتزم بهذه المواقف الاجتماعية بطبيعته ، ولا يتعمد الانخراط فيها والدفاع عنها . ومن أجل ذلك ، فإن هذه المواقف الاجتماعية كما يفهمها الوجوديون ، تمتاز « بالتميع » ، « بالإيهام » ، « بالإستغلاق » ، وتمتاز كذلك بالفتور وعدم تحمس الأفراد لها .

أما المواقف ، كما يفهمها الفيلسوف الواقعي فهي لا تبدو بهذا الفتور أو ذلك « التميع » ، ولذلك لأنه يتعمد وضعها نصب عينيه . وقد يقال أن هذا سيؤدي إلى تقييد الفعل والضغط على الحرية الفردية للإنسان . ولكن الرد على هذا أمر يسير . إذ يجب أن نوسع من فهمنا لمعنى « المواقف » ، فالمواقف الاجتماعية التي يوجد فيها الإنسان ، وهي مواقف يسلم بقيامها الفيلسوف الوجودي ، ليست وقفسا على تلك المواقف التي تربط وجودي بوجود الأشخاص الآخرين : وجودي باعتباري مجرد « فرد » ، بوجودهم باعتبارهم مجرد أفراد بل هي « مواقف » تمتد جذورها في دائرة أكثر اتساعا من هذه الدائرة وهي : دائرة المجتمع .

فدائرة المجتمع دائرة أكثر اتساعا من الدائرة التي أتحرك فيها أنا مع الآخرين . والإنسان يشعر شعورا طبيعيا بأن وجوده يمتد في هذه الدائرة بدون « ضغط » ، ولكن بشعور يفوق ويتعدى مجرد « الالتزام » ، الوجودي .

ومع ذلك ، فيجب أن نفتح أعيننا جيداً على ما قد يسئ إلى المجتمع المتكامل الذى نريد أن يمتد الفرد بجذوره فيه . حقا ، إننا نسعى من وراء هذا الكتاب إلى أن تكون الدائرة التى يتعامل فيها الفرد ليست مجرد دائرة « أنا والغير » أو « أنا والآخر » بل دائرة « أنا والمجتمع » . وعلى الرغم من ذلك ، فإن المجتمع الذى نريده للفرد أو للإنسان لن يكون من طراز هذه المجتمعات التى تأخى « فردانية » الفرد وشخصيته لحساب المجتمع ، ويتحول فيها الفرد إلى مجرد « آلة » أو « أداة » تعمل من أجل هذا المجتمع .

لا . المجتمع الذى نريده للفرد مجتمع يراعيه الفرد ، ويعمل له كل حساب ، ويمتد بجذوره فيه . ولكن ليس معنى ذلك أنه سيكون مجتمعا تذوب فيه فردانية الفرد وتحلل شخصيته أو تموت . هذا المجتمع سيقف إذن فى منتصف الطريق بين الحرية الفردية العابثة وبين المجتمع الضاغط الذى يشل فى الإنسان فردانيته وشخصيته . وهو مجتمع يلزم الفرد بأكثر من تلك « المواقف » « المتميعة » التى يجد نفسه فيها ، والتى يحدثنا عنها الوجوديون . يلزمه بمراعاة الصالح الاجتماعى . ومع ذلك ، فنحن لا نريد أن يقضى هذا « الصالح الاجتماعى » على فردانية الفرد وإنسانيته . وبعبارة أخرى فنحن لا نريد أن نقتل الفرد باسم هذا الصالح الاجتماعى وتحت ستار « المجتمع » .

الباب الثالث

الفلسفة الواقعية

فاتحة

هذا الباب هو الباب الأخير من هذا الكتاب . وقد مهد له البابان السابقان تمهيداً واضحاً . فهو يعالج الفلسفة الواقعية معالجة مباشرة بعد أن كنا قد اقتصرننا في البابين السابقين على بيان الاتجاه الواقعي من خلال المآخذ التي وجهناها إلى كل من المثالية العقلية والفلسفة الوجودية ، أي باتباعنا طريقاً سلبيّاً غير مباشر .

ولذلك فقد بدأنا الفصل الأول من هذا الباب بتلخيص هذه المآخذ التي وجهناها إلى المثالية العقلية والوجودية باعتبار أنها تكون مدخلاً إلى الواقعية الفلسفية ، ثم اتبعنا ذلك بتحديد معنى الواقعية في الفلسفة ، وأخيراً عرضنا للأسس التي تقوم عليها .

ولكن علينا أن نسارع إلى القول هنا بأن الواقعية التي انتهينا إليها في هذا الكتاب ليست هي الواقعية المادية المعروفة في تاريخ الفلسفة ، وسيلاحظ القارئ بنفسه مقدار الاختلاف بينهما عند شرحنا للأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية كما نفهمها . فقد حرصنا عند بيان كل أساس من هذه الأسس أن ننقد التفكير المادي ، كما سيتضح ذلك فيما بعد .

ونحب أن نشير هنا إلى أمل يراودنا . فقد يلبس غير واحد من أبناء الشرق العربي الباحثين عن فلسفة عامة لهم ، في ذلك الاتجاه الواقعي الذي أبرزناه في هذا الكتاب ما يشجعهم على تبنيّه والأخذ به . لأنهم سيجدون

فيه محاولة فلسفية قد تصلح أساسا لتفسير الاتجاه الذى نرسمه فى الميدان
الدولى منذ أن تحررنا .

أما الفصل الثانى من هذا الباب ، فقد آثرنا أن نعرض فيه دراسة
موضوعية لبعض جوانب الفلسفة الواقعية كما تتضح عند الفيلسوف
الانجليزى المعاصر ، صمويل الاسكندر ، . وقد قدمنا هذه الدراسة باعتبار
أنها تمثل نموذجا — من بين النماذج الكثيرة — للتفكير الواقعى فى الفلسفة .

١ - المدخل إلى الواقعية الفلسفية

١ - خلاصة نقد الفلسفة المثالية في الفصول السابقة :

في وسع القارئ ، قبل أن يشرع في قراءة هذا الباب ، أن يعود مرة أخرى إلى قراءة الفصلين اللذين عقدناهما في البابين السابقين تحت عنوان : « ما بعد نظرية المعرفة » ، « نقد التجربة الوجودية » . فإنها بمثابة المدخل إلى الفلسفة الواقعية التي نريد شرح أسسها في هذا الباب الثالث من الكتاب . فقد حرصنا في هذين الفصلين على نقد الفلسفات المثالية (العقلية منها والوجودية) من وجهة نظر واقعية .

ونستطيع أن نلخص أوجه النقد التي ذكرناها سابقا ضد المثالية العقلية فيما يلي :

١ - عدم الاعتراف بنظرية المعرفة كنقطة بدء في التفكير الفلسفي والبدء بالواقع أو على الأصح ، بالصيرورة التي في الواقع .

٢ - نقد « برادلي » ، للحكم العقلي ونقد « ويتهد » ، للمعرفة العقلية على أساس أنهما يشطران الحقيقة الواقعية أو العضوية - بلغة ويتهد - إلى شطرين مع أنها كل لا يتجزأ .

٣ - نقد هوسرل للمعرفة العقلية على أساس أنها لا تقدم لنا الوجود في بكارته الأولى قبل أن يدخل عليه العقل فيفسده بمقولاته والدعوة التي نادى

بها بحضور الشيء نفسه أمام بداهة الشعور أو البداهة الأصلية التي تسبق الإدراك العقلي .

٤ - تخطيء الفلسفات العقلية إذ تحصر العلاقة الغنية الرحبة القائمة بين الإنسان والوجود في العلاقة الفقيرة الجذبة القائمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة .

٥ - معارضة نيتشه وبرجسون ووليم جيمس للمثالية العقلية على أساس أنها تقدم لنا مجموعة من الاطارات والصيغ العقلية العامة بقصد نشرها على الأشياء والناس فتلفها بين طياتها متجاهلة بذلك الحقيقة القائلة بأن البشر ليسوا نسخة واحدة .

أما فيما يتعلق بالفلسفات الوجودية فقد قلنا إنها عارضت الاتجاه المثالي العقلي من وجهات نظر مختلفة وساهمت بذلك في نشأة الواقعية الفلسفية خاصة في إحلالها « التجربة الوجودية » محل الذات العاقلة ، وفي تصور هيدجر الإنسان باعتباره الكائن الموجود في العالم ، وفي تصور سارتر للكوجيتو باعتباره ذلك الكوجيتو السابق على التفكير العقلي .

ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه الفلسفات قد قدمت لنا مثالية من نوع جديد . ونستطيع أن نلخص النقد الذي وجهناه ضد هذه الفلسفات وعلى وجه التحديد ، ضد هيدجر وسارتر (وهما الفيلسوفين الذين اخترناهما على صيل المثال) فيما يلي . ولنبدأ بنقد هيدجر :

١ - تصور هيدجر الحقيقة باعتبارها ملازمة للحقيقة ولا حقه عليها وجعل الغلبة للحقيقة على الحقيقة . وذهب إلى أن الإنسان كُتب عليه أن

يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه بين الموجودات الجزئية ، ويسقط في الوجود الكاذب الترنار .

٢ - استبدال هيدجر بعلم الوجود العام علم الوجود الخاص الذي يقنع بالتحليل الوجودي للطبيعة البشرية المتزمنة بزمانها الباطني الخاص .

٣ - فلسفة هيدجر فلسفة تشاؤمية تجعل الإنسان يعيش في مقولات الهم والحسر النفسي . وتنظر إليه فقط على أنه كائن مآله إلى الموت . وأن الموت يهدده في كل لحظة من لحظات حياته .

أما النقد الذي وجهناه إلى سارتر ، فيتخلص فيما يلي :

١ - نظر سارتر إلى وجود الأشياء أو « الوجود في ذاته » باعتبار أنه وجود انتهى تطوره الذاتي ، وتجمد ، ووقفت حركته . ومن أجل ذلك ، قلنا إن سارتر قد جمّد هذا الوجود ، وأحال حركته إلى ثبات وتطوره إلى موات .

٢ - تصور سارتر العدم باعتبار أنه عدم شئى ، قائم قياما موضوعيا في الوجود وتصور الإنسان باعتبار أنه الكائن الذي تقتصر مهمته في الوجود على إفراز العدم .

٣ - تصور سارتر الإنسان باعتباره عاجزا عن تحقيق إمكانياته لأن العدم قائم أمامه ، ولأن العدم نفسه يفصل بين لحظات شعوره بعضها عن البعض الآخر .

٤ - تصور سارتر الأغيار أو الأشخاص الآخرين باعتبار أنهم يكوّنون نوعا من الجدار أو الحاجز الذي تتكسر عليه إرادتي وتتحطم أمامه مشروعاتي

وإمكانياتي . فالغير عنده قد وجد لبشلف تفكرى وحركتى ويسبفر على إرادتى ويسلبنى حرىتى .

هـ — الحرية عند سارتر ، على الرغم من أنها حرية ملتزمة أو مقيدة بمجموعة ، المواقف ، التى تظهر فيها إلا أنها لا تبلغ درجة الحرية الهادفة . فهذه الحرية الأخيرة لا نكتفى بمجرد التزام ، الإنسان بمجموعة من المواقف التى يوجد ملتجما فيها كما هو الحال فى الحرية الملتزمة عند سارتر والوجوديين بل تضع الهدف أساسا للفعل الحر .

تلك هى خلاصة أوجه النقد التى وجهناها فى البابى السابقين ضد الفلسفة المثالية ، العقلية منها والوجودية . وكما ذكرنا سابقا ، نستطيع أن ننظر إلى هذا النقد على أنه مدخل أو مقدمة إلى الواقعية الفلسفية . ولكنها مقدمة سلبية على أى حال ، لن تشفى غليلنا عند الشرح الإيجابى للفلسفة الواقعية . فيجب علينا إذن أن نشرح شرحا إيجابيا الأسس التى تقوم عليها هذه الفلسفة . وقد رأينا أن نمهد لهذا ببيان معنى الواقعية الفلسفية كما نفهمها (١) .

* * *

ب — معنى الواقعية الفلسفية :

الفلسفة الواقعية بوجه عام هى تلك الفلسفة التى لا تريد أن تضفى بوجود الطبيعة والأشياء فى سبيل الذات . وإذا كانت المثالية هى الفلسفة التى تصر على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وتربط وجود الأشياء المادية

(١) أنظر كتاب المؤلف « مقدمة فى الفلسفة العامة » ص ١٥٣ ، وما بعدها .

بمجة هذه الذات بحيث يجعلها مسئولة لا عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضا ، فإن الواقعية تميل على العكس من ذلك إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة والأشياء . وهى وإن كانت لا تنكر أثر الذات فى عملية الإدراك إلا أنها لا تريد أن تفهم العلاقة بين الذات والعالم أو الأشياء على أنها علاقة تسير فى اتجاه واحد (من الذات إلى الأشياء فقط) . بل تريد أن تفهما على أنها علاقة ديناميكية تقوم بين الذات والأشياء : تؤثر الذات فى الأشياء تارة ، وتتأثر بها تارة أخرى .

ومن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية جعلت الذات فى موقف سلبي محض ، تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التى تلتقطها . فهذا القول ليس إلا افتراء صارخا على الواقعية الفلسفية . لأن الواقعية لم تناغ الذات لحساب الأشياء . بل أرادت أن لا نكتفى بالاستماع إلى صوت الذات وفاعليتها فى عملية الإدراك ، وأرادت أن نشرك معه فاعلية الأشياء أو فاعلية الطبيعة . إذ من يدرى ؟ لعل الطبيعة قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، ولعل لها فاعلية أو نشاطا خاصا بها ، ولعلها قادرة على إحداث تشكيلات ، وتجمعات ، بين الأشياء تجدها الذات فى مواجهتها عند فعل الإدراك . والواقعيون يريدون أن يضموا بكل هذه الفاعلية التى للطبيعة ، أو على الأقل يريدون أن يعترفوا بوجودها إلى جانب اعترافهم بفاعلية الذات .

وعلى ذلك ، فإن الواقعية الفلسفية قد قامت من أجل المحافظة على استقلال الطبيعة والأشياء المادية بعد أن قضت عليه الاتجاهات المثالية قضاء تاما . ولهذا ، كان الهجوم الرئيسى الذى شنته الفلسفة الواقعية موجها ضد نظرية

المعرفة وتصور المثالية الذاتية لها . فالفلاسفة المثاليون لم يعترفوا إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى ، ألا وهى الذات العارفة . ويزعمون أنه لما كانت الذات العارفة حاضرة فى العلاقة التى تربط الانسان بالطبيعة ، فإنه لابد أن يترتب على ذلك اعتماد الطبيعة على الانسان وعلى ذاته العارفة .

ولكن هذا كلام ينطوى على مغالطة كبيرة . فعالم الفلك مثلا لا يستطيع أن يثبت لنا تأثير الانسان فى سلوكه بحضور الكواكب والأجرام أمامه . إن كل ما يستطيع أن يثبته لنا هو حضور هذه الكواكب والأجرام والنجوم أثناء قيامه بمختلف الأفعال التى تحدد سلوكه فى الحياة ، لأنه مامن قوة تستطيع أن تلغى وجود هذه الكواكب والنجوم ، ولكنه لن يستطيع أن يثبت لنا أن هذا الحضور ، لوجود الكواكب والأجرام أثناء سلوكه فى الحياة يترتب عليه تأثير سلوكه بها أو تأثيرها فى هذا السلوك . والامر شبيه بهذا فيما يتعلق بحضور الشعور أو الذات أو الوعى فى إدراك الأشياء والعالم الخارجى . فلن يستطيع الفيلسوف المثالى أن يثبت لنا أن هذا الحضور الذات فى عملية الإدراك يترتب عليه اعتماد العالم الخارجى على الذات وتأثر وجوده بها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن حضور الذات فى عملية الإدراك شىء ، واعتماد وجود الأشياء المدركة على الذات تبعاً لهذا الحضور شىء آخر . فنحن هنا أمام مسألتين مختلفتين تماماً الاختلاف (١) .

وهذا هو ما يطلق عليه R. B. perry أسم « مقولة الأناية » ، ومعناها

William Montague : The story of American Realism – in (١)

Twentieth Century Philosophy, edited by D. D. Runes,
Philosophical Library, New York 1947, p.p. 419-448, p. 425

أن عدم أستطاعنا إلغاء حضور الذات في إدراك الأشياء ، يجب أن لا يجعل
منا فلاسفة أنانيين ونستنتج منه إعتقاد الأشياء على الذات في وجودها .

هذا هو المعنى العام للواقعية الفلسفية . ولكن هذه الواقعية تقوم على أسس
ثابتة علينا الآن أن نبادر بشرحها .

٢ — أسس الواقعية الفلسفية

[١] الأساس الأول : اكتفاء الوجود بذاته :

لعل من أهم الأسس التي أقرتها الواقعية الفلسفية المبدأ القائل بأن الوجود مكتف بذاته . ومعنى ذلك أن الوجود لا يستند إلى مبدأ خارج عليه ، يطلب منه العون أو المدد . وهذا القول نتيجة طبيعية لاعتقادها بأن الكون المادى أو الطبيعى يستطيع أن يقف على أرجله وحده ، ويستطيع أن يستقل عن كل ما هو روحى . وهو تنظر إلى تدخل الروح فى المادة على أنه اعتداء على استقلالها ، وإرغام لها وتحكم مفروض عليها من الخارج . ومن أجل ذلك فهي ترفضه .

ويجب أن نشير هنا إلى أن اكتفاء الوجود بذاته ليس مبدأ وقفا على الفلسفة الواقعية . لأن كثيراً من الاتجاهات المثالية تقرر هذا المبدأ . فالفيلسوف الفرنسى المعاصر ليون برنشفيج Léon Brunschvicg فيلسوف مثالى يبعد عن الواقع ، ويتصور تاريخ الفلسفة كله على أنه تطور الفكر البشرى فى انطلاقة الذاتى الباطنى وفى محاولته التعرف على العلاقات الرياضية - الفزيائية التى تمثل عند برنشفيج الوجود الحق ^(١) . ولكن على الرغم من ذلك فهو يرفض سيطرة روح خارجية على العقل الإنسانى . والإيمان بوجود روح كهذه يساوى عنده تخلى الإنسان عن حريته واستقلاله ، وارتباطه فى

Y. Hawidy : L'idée de Transcendance dans la philosophie (١)
française contemporaine (Thèse principale présentée à la
Sorbonne en 1955).

أحضان الأوهام . وسارت على الرغم من أن فلسفته الوجودية فلسفه مثالية
عدمية إلا أن إلحاده ومعارضته لوجود الله أمر معروف .

ولكن على الرغم من هذا التشابه بين بعض الاتجاهات المثالية وبين
الفلسفة الواقعية في عدم اعترافها بمبدأ روحى عالٍ مسيطر على الكون ، إلا
أننا نستطيع مع ذلك أن نبين الفارق بين هذه الاتجاهات المثالية وبين الواقعية
في هذه النقطة . فالواقعية عندما ترفض هذا المبدأ ترتد استقلال الوجود المادى
الواقعى . أما برنشفيج مثلاً فعندما يرفض هذا المبدأ يريد أن يقرر استقلال العقل
الإنسانى فى تطوره الباطنى ، الذى يستمد أصوله من ذاته . وسارت عندما يرفض
هذا المبدأ يريد أن يقرر استقلال الوجود البشرى كما يفهمه هو ، أى استقلال
الإنسان الحر المرتبط فى الآن نفسه بمجموعة من المواقف الوجودية الخاصة .
ومع ذلك ، فإن هذه الفوارق لا تمثل فى نظرنا حدوداً فاصلة بين هذه المذاهب
وبين الواقعية . فالواقعيون عندما يقررون استقلال المادة لا ينسون دور العقل
الإنسانى وتفاعله الإيجابى مع هذه المادة ، ولا ينسون كذلك الدور الذى
تلقبه الإرادة الحرة البشرية فى تشكيلها لهذه المادة .

والآن نريد أن نعرف السبب الذى من أجله ترفض الفلسفة الواقعية
تدخل هذا المبدأ الروحى فى الكون المادى وفى الإنسان باعتبار أنه تدخل
غير مشروع يحد من استقلال الكون والإنسان معا ؟

الحق أن هناك تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان
تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعمالياً على الكون ، غير باطن
فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللإنسان معا ، حاضر

فيه حضوراً مباشراً ودائماً . فالدين الاسلامي يقدم لنا التصور الاول لله ،
والدين المسيحي هو صاحب التصور الثاني .

فإله الاسلام هو : عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ، (سورة الرعد ،
١٣ ، ٩) . وهو : العلي الكبير ، . أو هو كما يقول الغزالي : مستور على
العرش استواء منزله عن المماساة والاستقرار ، والتمكن والحلول
والانتقال وأنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء ، تعالى عن أن يحويه
مكان ، كما تقدس أن يحده زمان وأنه بائن عن خلقه وأنه مقدس
عن التغير والانتقال ، (١)

وإذا أردنا أن نلخص تصور الاسلام لله لقلنا إن إله الاسلام هو إله الحق
ذلك بأن الله هو الحق ، (سورة لقمان ، ٢١) . فتعالى الله الملك الحق
لا إله إلا هو رب العرش الكريم ، (سورة الحج ، ٣ ، ٤) . وإله الحق هو
الإله المتعالى على الكون .

وهذا في مقابل إله المسيحية الذي نستطيع أن نعرفه بأنه إله الحقيقة :
لقد وضع موسى القانون ، أما الرحمة والحقيقة فقد حضرا مع المسيح عيسى
(أنجيل يوحنا ، ١ ، ١٧) . وإله الحقيقة هو كذلك إله الحياة : قال له
توماس : يا سيد نحن لا نعرف أين تمضي بنا . فكيف نتحقق من أننا
سنهتدي إلى الطريق ؟ فأجابه المسيح : أنا الطريق ، أنا الحقيقة ، أنا الحياة
ولا شيء يترده الأب إلا بواسطتي ، (أنجيل يوحنا ، ١٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧) .

(١) كتاب قواعد العقائد للامام الغزالي (في إحياء علوم الدين) ص ١٥٤ - ١٥٥

فأهم ما يميز إله المسيحية أنه إله الحقيقة الحية الباطنة في الكون وذلك في مقابل إله الإسلام : الإله الحق المتعالى على الكون : إلهى أنا حى فأنتم ستحيون . فى ذلك اليوم تعلمون انى أنا فى أبى وأتم فى وأنا فىكم ، (انجيل يوحنا ، ١٤ ، ٢٠ - ٢١) وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى ملكة الأرض فى لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى . وهذا لا يتم إلا بتزمن الله أو اللاهوت بالزمان الكونى أو الأرضى ، وبجربانه مع صيرورة الطبيعة ، وبحلوله فى الجسد ، وامتزاجه بالدم ، وقيامه فى كل أجزاء الكون وفى كل أجزاء الانسان بصفة دائمة .

هذا هو الفارق البارز الواضح بين إله الإسلام وإله المسيحية . ومع ذلك فليس معنى هذا أن صورة إله الإسلام ترفض رفضاً باتاً الإله الباطن ، إذ أنه حاضر فى الكون والانسان بصورة ما . وليس معنى هذا أيضاً أن صورة إله المسيحية ترفض رفضاً باتاً الإله المتعالى ، إذ أنه على الرغم من مباطنته للكون والانسان فهو متعال أيضاً أو هو الإله الباطن — المتعالى Le Transcendant - Immanent . ولكن هذا لا يمنع من أن نقرر أن أهم ما يميز إله الإسلام أنه إله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال ، وأن أهم ما يميز إله المسيحية أنه الإله الباطن الحاضر القائم فى الكون والانسان .

ونحن نعتقد عن يقين أن التصور المسيحى لله يساعد على تدخل الله وتأثيره فى الكون وفى الانسان على نحو أكثر ظهوراً ووضوحاً من التصور الإسلامى فتأثير الإله الباطن فى الكون والانسان، الحاضر بصفة دائمة فى كل شىء وفى كل إنسان لابد أن يكون أوضح من تأثير الإله المتعالى . أن إله المسيحية بعد أن نزل من ملكوت السموات وحل فى ملكة الأرض أصبح يملأ المكان والزمان جميعاً ، وأصبح تأثيره واضحاً على الأشياء والأشخاص ، وأصبحت حرية

الأشياء والأشخاص مرتبطة بحركته وتطوره ، وأصبح الحديث عن استقلالها أمراً عسيراً . حقا إن الأمر كله بيد الله في كل دين ، سواء في الإسلام أو في المسيحية ، لكن مما لا شك فيه أن الأشياء والأشخاص في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعاً مباشراً لتأثيره نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها . ومن ثم يصعب علينا بعد ذلك أن نتحدث عن « أعماله » الأفعال الإنسانية أو استقلالها . أما في الإسلام ، فإن الإيمان بوجود الإله المتعالى على الكون ، لا بل أن الإيمان بقضائه الذي يصيب الإنسان وبقدره الذي ينظم الله بحسبه قوانين الكون لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية (١) .

ومقاومة المذاهب الواقعية للبدأ الروحي يرجع أولاً إلى مغالاة رجال الدين المسيحي ، والكاثوليكي منه بصفة خاصة ، في فرض سلطان الله على الإنسان والأشياء بطريقة تزمتية واضحة . حقا ! إنهم يقدمون لنا في هذا الباب حججاً لا حصر لها ، يريدون من ورائها إثبات أن تدخل في مملكة الأرض وفي الإنسان بصفة خاصة لا يتصف بأي أرغام أو ضغط لأنه تدخل قائم على المحبة وتقتضيه طبيعة المخلوقات الفانية المتناهية ، وتتمليه حركتها وتطورها ، أو لأنه تدخل قد جاء - على حد تعبير موريس بلوندل Maurice Blondel في كتابه « الفعل » L'Action على « دعوة ، أو « نداء » وجهته الموجودات الفانية إلى الكائن اللامتناهي بالتدخل فيها . ولكن هذه الحجج وأمثالها يستطيع الفلاسفة الواقعيون ، بل والفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الله لأعلى هذه الصورة ، أن يردوا عليها . إذ أن حلول اللاهوت في الناسوت في الديانة المسيحية - وإن كان قائماً على المحبة - إلا أنه

(١) انظر كتاب المؤلف « مقدمة في الفلسفة العامة » - الطبعة الثانية - مشكلة الله .

قد أدى إلى ارتباط جميع أفعال الإنسان وحركاته وسكناته بتدخل الله وبحضوره المباشر فيه . الأمر الذى يؤدي فى نظر هؤلاء الفلاسفة الآخرين إلى الحد من الحرية الإنسانية .

ومن أجل ذلك حرص الفلاسفة الواقعيون على إضعاف أثر المبدأ الروحى فى الـكون والإنسان ليضمنوا بذلك استقلالها عنه . وذلك إما عن طريق إلغائه إلغاء تاما وعدم الاعتراف بوجوده فى أية صورة من الصور ، سواء فى صورته المتعالية أو الباطنة ، على نحو ما نجد ذلك فى الواقعية المادية الماركسية . وإما عن طريق عدم الاعتراف فقط بوجوده الباطن فى الـكون وبهذا الحلول الغامض فى الناسوت . والابقاء فى مقابل ذلك ، على وجوده المتعالى ، وذلك تمشيا مع الصورة التى قدمها لنا الدين الإسلامى لله . وإما عن طريق الاعتراف بصورة الله ، تظهر الإنسان فى لمحات سريعة ، كالشهب ، تلمع ثم تختفى فى ومضات خاطفة . وذلك لتفادى نزول الله فى الزمان وحلوله بصفة دائمة فى الـكون والإنسان .

فالفلسفة إذن تستطيع أن ترفض وضع اللامتناهى فى المتناهى ، أو حلول الله فى الـكون والإنسان ، أو ربط جميع الأفعال الإنسانية بتسلط القدرة الإلهية ، وتظل تؤمن مع ذلك بوجود الله . وكل فلسفة تحرص على عدم الخلط بين اللامتناهى والمتناهى ، وتحرص أن تكون مملكة الإنسان للإنسان ، هى فلسفة واقعية فى نظرنا . ولن يؤدي هذا القول بحال من الأحوال إلى عدم الإقرار بوجود الله ، بل كل ما سيؤدي إليه فقط هو عدم الاعتراف بصورة معينة لله هى صورة الإله الباطن .

وقد قدم لنا تاريخ الفلسفة المعاصرة أسماء فلاسفة كثيرين أرادوا أن يتفادوا التصور المسيحي لله الذى يقوم على إحلال الله فى الكون ، وظلوا مع ذلك فلاسفة مؤمنين بوجود الله . ويجب أن نستعيد هنا ما سبق أن قلناه بصدد ديكارت . فديكارت قد حرص على الفصل بين المستوى الإلهي والمستوى البشرى أو حرص على عدم الخلط بينهما ، ومع ذلك فإن إيمان ديكارت بالله لا شك فيه . وكانت الذى عرض لنا إيمانه بوجود الله فى كتابه « نقد العقل الخالص العملى » ، حرص على الفصل بين العقل والنقل أو بين التفكير العقلي والتفكير الموحى به ، وقدم لنا فى كتابه « الدين مفهوم ما فى حدود العقل وحده » ، (١) صووة الدين العقلي الذى يقوم على أساس من الأخلاق المستقلة المتفقة مع العقل وحده . وهو سرل قام بوضع وجود الله ووجود جميع الموجودات الأخرى « بين قوسين » ، وذلك لكيلا يؤثر وجوده أو وجودها فى الموقف الفلسفى الأصيل . ولم يفهم هو سرل الله إلا على أنه هذا المطلق المتعالى الذى لا صلة له بالكون والذى يمثل عنده مجرد « حد » أو « نهاية » توقف مطامع التفكير البشرى (٢) . (وهذه الفكرة عن الله نلتقى بها أيضا عند كانت) . وجورج سانتايانا ثار على محاولات رجال الدين وبعض الفلاسفة فى إصرارهم على أن يلقوا بالله فى مضطرب الحياة وحرص هو - على العكس من ذلك - على أن يظل الله فيما أسماه منطقة الوجود الضمنى أو الوجود العقلي (وجود الماهيات) . ويعد به عن منطقة الوجود العيني أو الفعلى (٣) .

(١) Kant : La religion dans les limites de la simple raison, 1793, trad. franç. par Gibelin, Paris 1943.

(٢) Husserl : Idées....., p. 265.

(٣) راجع كتاب الدكتور زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة

ولنقدم هنا للقارئ العربي صورة للطلق كما تصوره الأستاذ « جانكليفيتش »، V. Jankélévitch ، أستاذ الفلسفة الحالي بالسر بون . فهي تفيدنا فيما نحن بصدد البرهنة عليه .

المطلق عند جانكليفيتش ليس مطلقا بالنسبة إلى الـكون الفاني المتناهي ، وليس مطلقا من حيث أنه قائم في هذا الـكون ، يحشو المكان والزمان جميعا ، وينتشر في جميع أجزاء الـكون والانسان ، بل من حيث أنه « مطلق في ذاته » . وهو يرى أن علم الميتافيزيقا باعتباره علم الوجود الأول أو الموجود الأول يجب أن لا يبدأ من الفيزيقا أو علم الـكون . ومعنى هذا الكلام أن الفيلسوف الذي عليه أن يبحث في الوجود الأول ، يجب أن لا يبحث عنه في الـكون لأن في هذا خلطا بين ميدانين ولأن « الميتافيزيقا » — وهي العلم الوجود الأول — تبدأ من الميتافيزيقا نفسها ، (١) . ولأن « كل فيلسوف يحاول أن يستخلص الميتافيزيقا ابتداء من العالم التجريبي لن يظفر مطلقا إلا بفلسفة نصف سلبية ونصف إيجابية . وذلك لأن العالم التجريبي — من ناحية — ليس إيجابيا في ذاته لأن حقيقته مستمدة من العالم العلوي الذي يمثله والذي يصبح بدوره مجرد وهم ولكن هذا العالم التجريبي — من ناحية أخرى — ليس سلبيا مطلقا لأن وجود العالم العلوي فيه قد طهره ورفع مكانته وقرّبه إلى الكمال والسعادة » (٢) . أما جانكليفيتش فيريد أن يحفظ لكل مستوى حقيقته وأصالته . فدراسة المطلق يجب أن تبدأ من المطلق نفسه . ودراسة العالم

Vladimir Jankélévitch : Philosophie Première, P. U. F., (١)
1954, p. 12

(٢) نفس المرجع ، ص ١٩ — ٢٠

التجريبي يجب كذلك أن تبدأ من العالم التجريبي وحده ، باعتبار أن حقيقة قائمة بذاتها ويستمد وجوده من مقوماته هو .

ومن أجل ذلك نرى هذا الفيلسوف يهتم اهتماما خاصا ، باللمحة ، L'instant ، وذلك في مقابل الفترة L'intervalle . وذلك لأن الله كما يتصوره هو ليس ذلك الإله الذي حل في الكون ، وأقام فيه في فترة من فترات الزمان ، ونفذ إلى العالم من خلال هذه الفترة فاستقر فيه وإنما هو بالأحرى ذلك الإله الذي يضيء نوره أمام الإنسان في لحظة من لحظات الإشراف ، ويتجلى أمامه في ومضة خاطفة ، بين غمضة عين وانتباهتها . وعالينا أن نلاحظ أن هذه اللحظة تقال ضد كل استمرار ، وضد كل ديمومية ، وضد قيام نظام ثابت مستقر يفترض فيه أنه الأساس للوجود كله ، (١) .

وقد اهتم الفلاسفة الفرنسيون المعاصرون اهتماما بالغا باللمحة لا شيء إلا لأنها ضد هذه الفترة ، بالمعنى الذي فهمناه منها هنا . وتذكر من هؤلاء الفلاسفة جان فال وجاستون باشلار G. Bachelard

ومعنى ذلك أن ظهور الله أو الحق في الكون وفي الإنسان ليس إلا ، كلبح البصر أو هو أقرب ، (سورة النحل ، ١٦) . وأمره وتدخله في العالم أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى أي شيء آخر . وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا ، (سورة الجن ، ٧٢) . وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل « كن فيكون » . وهو فعل سريع يبدأ وينتهي في لمحة وامضة ، وإذا

(١) نفس المرجع ، ص ٨٣

(٢) Gaston Bachelard : L'intuition de l'instant, Paris,

Librairie Stock 1932

قضى أمراً بما يقول له كن فيكون ، (سورة البقرة ، ٢ - سورة آل عمران ، ٣) :

* * *

وهكذا فأننا قد رأينا إلى جانب الواقعية المادية ، وهى تلك الواقعية التى تنكر وجود الله فى كل صورة إنكاراً تاماً ، مذاهب واقعية أخرى لا يهمها إلا معاداة صورة معينة لله وهى صورة الإله الباطن فى الكون ، الحال فى الإنسان لأن هذه الصورة فى نظرها أولى بالهجوم وأكثر مجافاة لإستقلال الكون والإنسان من كل الصور الأخرى لله ، ولذلك نجد أنها تعتمد على صورة الله المتعالى على الكون ، أو على صورة الإله الذى يظهر للإنسان فى ومضة اللحظة الخاطفة وفى إشراقة اللحظة المضئية .

والواقعية التى نريد أن ننتهى إليها فى هذا الكتاب واقعية تؤمن بوجود الله فى هذه الصورة المتعالية التى تختلف عن صورة الإله الباطن فى المكان والذى استقر فيه فى لحظة مختارة من الزمان . وفى هذه الواقعية المؤمنة سبيل الباب مفتوحاً أمام الإنسان لى يطلب العون والمدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائماً إلى نداء داعيه . ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الخاطف السريع ، المرتبط باللمحة الخاطفة . ولذلك فمن الأمور المعروفة فى الإسلام أن يتوجه المسلم إلى ربه قائلاً : اللهم الهمنى سبيل الرشاد ، والإلهام هنا تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله فى أفعال الإنسان . وهو يختلف تماماً عن حلول الله فى الفعل الإنسانى .

* * *

ب - الأساس الثاني : البدء بصيرورة الوجود الطبيعي :

تتخذ المذاهب المثالية جميعها نقطة بدءها من الذات أو الشعور . وتنظر إلى الذات على أنها ليس فقط مسئولة عن إدراك أو معرفة الأشياء بل عن وجوده أيضا . فالذات عند هذه المذاهب المثالية بمثابة الشاشة التي ننظر من خلالها لنرى العالم ، أو بمثابة المركز الذي لا بد أن نبدأ به لنصل إلى الوجود .

لكن الفلاسفة المثاليين كثيرا ما بدأوا بالذات وانتهوا عندها أي أنهم كثيرا ما ضلّوا في متاهات الذات ، واتخذوا منها مدار تفكيرهم ، ونسوا أو تناسوا أن يفكروا في الوجود الطبيعي الواقعي . وعندما فكروا في هذا الوجود لم يقدموا لنا عنه إلا صورة باهتة له هي « صورته المعقولة » التي تختلف دون شك عن « صورته الواقعية » .

فكان على الفلاسفة الواقعيين أن يبدأوا بداية أخرى . فاتخذوا نقطة بدءهم من العالم الحسى ، أو بمعنى أدق من العالم الطبيعي . ونقول بمعنى أدق لأن البدء بالعالم الحسى لم يؤد إلى نتائج واقعية عند الفلاسفة التجريبيين الحسيين (الفلاسفة الأنجليز) . وذلك لأنهم فهموا الإحساس على أنه الإحساس الذاتى أو مجموعة التأثيرات الذاتية الحسية . أما البدء بالعالم الطبيعي أو بالطبيعة عند الفلاسفة الواقعيين فيرجع إلى رغبتهم في تصور الكون على نحو مستقل عن العقل أو الذات العارفة أو الإحساس الذاتى . (وكلها بمعنى واحد أو وسائل مختلفة لنتيجة واحدة) . وهو يمثل كذلك غندهم ضمنا أكيدا لعدم الحيدة عن أرض الواقع الصلبة .

وهم إذ يتشبثون بالطبيعة كنقطة بدء في تفكيرهم الفلسفى لا يتشبثون بها

في صورتها الاستاتيكية الجامدة بل في صورتها الديناميكية المتحركة . وذلك لأن صيرورة الكون أو الطبيعة تعني أن هذا الكون به فاعلية أصيلة ، تجعله يملك حق تطوره من ذاته .

فالفلاسفة الواقعيون يبدأون إذن من الواقع ، من واقع الظواهر الطبيعية ، في كثرتها الأصلية ، وحركتها التي لا تهدأ ، وصيرورتها التي لا تستقر ، وتطورها الذي لا يقف . فليس الوجود عندهم هو ذلك الوجود الثابت الذي يقدمه لنا فيلسوف مثل برميندس . فقد أثارت هذه الصورة الثابتة الميثة للوجود فلاسفة كثيرين ، منذ أيام برميندس نفسه . فهاجمها هرقليطس ، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . وهاجمها كذلك أفلاطون ، ونقدها أشد النقض في محاضرة برميندس (١) . وذلك بأن أدخل الكثرة في عالم المثل ، وجعلها تشارك في المحسوسات ، وفي صيرورتها المتكثرة .

وليس الوجود عند هؤلاء الفلاسفة الواقعيين أيضا هو ذلك الوجود الذي يقدمه لنا هيجل . إذ أن هذا الوجود ، وإن كان قائما على الصيرورة إلا أنه خاضع في كل تطوراتها لتأثير المطلق ، أو الفكرة ، باعتبارها باطنة فيه . فهيجل قد أدخل إذن الصيرورة في الوجود . ولكن الصيرورة التي يصفها لنا غير الصيرورة التي يتمسك بها الواقعيون . إذ أنها تمثل في نظرهم صيرورة موجّهة ، غير أصيلة ، تستمد كيائها من مبدأ خارجي . ومعنى ذلك أنها لا تنبع من التطور الذاتي للكون . أو قل إنها صيرورة المطلق ، أو الفكرة ،

أكثر من أن تكون صيرورة الوجود الطبيعي نفسه .

وليس الوجود عندهم أيضا هو ذلك الوجود الذى تخضع الصيرورة الكامنة فيه إلى مجموعة من الأفكار والتصورات العقلية الثابتة ، مثل تلك الأفكار التى نجدها عند أرسطو وكانت . فأرسطو يسمي الوجود المادى الواقعى بوجود اللاتعيين ، أو بالوجود غير المتعين . وهو وجود خاضع فى رأيه للعلاقة القائمة بين فكرتى القوة والفعل أو بين « صورة » الشئ المتحققة فعلا وبين صورته التى ستتحقق فى المستقبل . ومن خلال هذه العلاقة يبدو هذا الوجود الواقعى على أنه مجرد « فترة انتقال » ينتقل فيها إلى الوجود المتعين أو الوجود بالفعل أو مجرد الصورة الذهنية . والفيلسوف كانت هو الآخر يخضع الصيرورة التى فى الوجود إلى نوع من التأليف العقلى ويدخلها فى قوالب وإطارات تصورية ذهنية . كصورتى المكان والزمان والمقولات العقلية . ويرى الفلاسفة الواقعيون أن هذا النسيج العقلى الذى ينشره الفلاسفة العقليون على الوجود الواقعى يحجبهم عن إدراك الصيرورة بالواقعية الكامنة فى الوجود .

وعلى ذلك فإن نقطة البدء فى التفكير الواقعى بوجه عام ليست هى الذات العارفة ، وليست الصيرورة الموجهة التى يسيطر عليها وجرد المطلق الباطن فيها . وليست الصيرورة الخاضعة لمجموعة من الأفكار العقلية والإطارات الذهنية الشكلية ، بل الـكون الطبيعى فى صيرورته الأصلية .

* * *

ولكن الواقعيين الماديين الماركسيين عندما يتحدثون عن الصيرورة

يقصدون بها صورة معينة من الصيرورة ، وهي صورة « الصراع بين الأضداد » .

فهم يعتقدون أن ظواهر الكون في صراع دائم : صراع بين ظواهره القديمة . وصراع في النسيج الداخلي لهذه الظواهر نفسها . وهذا هو ما يقصدونه بالديالكتيك . بل أن « التطور » عندهم ليس له معنى آخر إلا الصراع بين الأضداد ، كما يقول لينين Lénine في كتابه « المادية والمذهب النقدي التجريبي » .
• Matérialisme et empiriocriticisme

وهم يعتقدون كذلك أن هذا الصراع الداخلي أو الباطني في داخل الظواهر الكونية هو نفسه الذي يؤدي إلى ميلاد الظواهر الجديدة وأنبثاقها . فالماء الذي أمانى قد يتحول إلى جليد وقد يتحول إلى بخار . وذلك راجع إلى الصراع الداخلي القائم بين جزيئات الماء بعضها والبعض الآخر ، والذي يجعلها تنضم بعضها إلى بعض فتتكاثف ثم تتجمد ، أو يبتعد بعضها عن البعض الآخر فتتخف ثم تتصاعد في صورة أبخرة .

فالصيرورة إذن ليس لها معنى واحد عندهم هو « الصراع بين الأضداد » . ولكن الصيرورة التي في الكون ليست دائما صراعا بين الأضداد . فهناك إلى جانب هذه الصيرورة صيرورة النمو مثلا . وهي تتمثل في ذلك البرعم المتفتح في طريقه إلى أن يصبح وردة ، يانعة . وفي هذه الفاكهة الفجة الخضراء في طريقها إلى أن تصبح ناضجة وتؤتي أكلها . وفي هذا الطفل الذي ينمو وينضج فيصير شابا فرجلا . وهناك إلى جانب ذلك صيرورة التتابع الإيقاعي ، تتابع التيار المائي الذي يقترب من الشاطئ . رويدا رويدا فيسمى مدا ثم ينحسر

عنه شيئاً فشيئاً فيصبح جذراً . وكل هذا ينطق بأن هناك أنواعاً من الصيرورة إلى جانب صيرورة الصراع بين الأضداد .

وصيرورة « الصراع بين الأضداد » التي يتم بها الواقعون الماديون اهتماماً خاصاً تطبع الكون الطبيعي بطابع من الصرامة وتصور الظواهر الكونية والكائنات التي يزخر بها هذا الكون في صورة من الشقاق والتنافر الدائمين . ولكن ليست هذه هي الصورة الدائمة للعلاقات التي تربط الظواهر والكائنات بعضها ببعض الآخر . وعلينا من أجل ذلك أن نبحث عن بعض التجانس الذي يخلصنا من هذه الصرامة المادية المتزمتة وذلك الشقاق الذي يخاف وراءه في الطبيعة أشلاء وأشلاء . والبحث عن التجانس هو في صميمه بحث عن الوحدة . وقد قدم لنا أندريه لالاند André Lalande صورة طريفة لهذا التطور المتداخل أو المتجانس l'involution^(١) الذي يمشى جنباً إلى جنب مع ما يعرف عادة بالتطور l'évolution - ، أي التطور القائم على الصراع . واهتمام الواقعيين الماديين بصيرورة الكون الطبيعي قد انتهى بهم أن ينسوا في غمرة إكبارهم للطبيعة صيرورة الذات . ولما كنا يجب أن ننهم إلى أن للذات صيرورة خاصة بها . فالشعور أو العالم الباطني — تماماً كالكون أو العالم الخارجي — في صيرورة متصلة ، تجعله — على حد تعبير وليم جيمس — كماء النهر المتجدد دائماً . فمن الخطأ إذن أن نتحدث عن صيرورة الطبيعة ، ونغفل صيرورة الذات ، أو ننظر إلى صيرورة الذات على أنها مجرد مظهر أو حلقة من حلقات تطور الطبيعة أو صيرورتها . وإنما الأوفق أن

André Lalande : Les illusions évolutionistes, Paris, (١)
Alcan, 1930

تؤكد صيرورة الذات إلى جانب صيرورة الكون أو الطبيعة لكي نعطي للذات قيمة أو فاعلية تساوى — على الأقل — فاعلية الكون الطبيعي . وفي تقابل هذين التيارين من الصيرورة : صيرورة الطبيعة ، وصيرورة الذات تبرز الحقيقة .

وهكذا نرى أننا إذا كنا قد آثرنا أن نبدأ بالواقع وبالصيرورة التي فيه بدلا من الذات لكيلا نفقد أنفسنا في الذات ومتاهاتها ، فأننا لا نريد مع ذلك أن نتمشى مع الفلاسفة الماديين ونغفل صيرورة الذات أو ننظر إليها على أنها مجرد صدى لصيرورة الطبيعة . وفضلا عن ذلك ، فإن صيرورة الطبيعة في الواقعية التي نريد أن ننتهي إليها هنا قائمة على الحب والتجانس ، لا على الصراع والشقاق كما هو الحال في الواقعية المادية .



ح — الأساس الثالث : استقلال الطبيعة عن الذات .

الفلسفة المثالية كلها منذ باركلي حتى أحدث تطوراتها المعاصرة قائمة على حجة واحدة لم تتغير ، فباركلي — كما قدمنا — قد جعل وجود الشيء قائما في مجرد إدراكه . وأرجع العالم إلى هذه الإحساسات الذاتية التي ترسم في حواس الشخص المدرك وفي ذهنه عن الأشياء . وألغى وجود الجواهر المادية باعتبار أنها ليست لها وجود مستقل عن الذات . ونستطيع أن نلخص حجته في كلمة واحدة فنقول : لا وجود للموضوع بدون الذات المدركة أو لا وجود للشيء في استقلال عن العقل .

وقد أدت هذه الحجة بالفلسفات المثالية أن تكون فلسفات انعزالية solipsisme قوامها أناية متطرفة : فالفيلسوف المثالي يبدأ عند إدراكه لموضوع ما بأن يقول : هذا هو إحساسي أنا عن هذا الموضوع ، أو هذا هو شعوري أنا ، أو هذا هو تفكيري أنا . ولكن بأي حق يدعى بعد ذلك أن إحساسه هو أو تفكيره هو أو شعوره الخاص هو ، يمثل الإحساس الخاص بهذا الشيء ، أو يمثل ما عليه هذا الشيء في الواقع الحسى ؟ ثم بأي حق يريد أن يجعل من إحساسه هو وشعوره هو ، رمزاً للإحساس والشعور بوجه عام ؟

لا بد أن وجود الأشخاص الآخرين سيقف عقبة في سبيل هذا الإدعاء . إن ثمة أشخاصاً آخرين في المجتمع يتعاملون معه ، ولا بد أنهم يدعون أيضاً ما يدعيه هو . ولا بد أن إحساس كل فرد منهم بالشيء المدرك لا يمثل عنده مجرد إحساسه الفردي بهذا الشيء بل ما عليه هذا الشيء في الواقع الحسى . فكيف سيتسنى لكل فرد أن يوفق بين إحساسه الفردي وبين إحساس الآخرين من ناحية ، وبين إحساسه الذاتي وما عليه الشيء في الواقع من ناحية أخرى ؟

لو أخذنا المثاليين بمنطقهم لانتهى كل منا إلى نظرة فردية انعزالية للكون ، ولتمسك كل منا بإحساسه الفردي الذاتي ولا يصبح لزاماً عليه أن يسقط من حسابه إحساس الآخرين أو ينظر عليه على أنه غير موجود .

وقد اعترف سارتر بهذا في إخلاص . وذلك لأنه بعد أن نشر عام ١٩٣٧ في مجلة « الأبحاث الفلسفية » (الجزء السادس) مقال « الإجماع الترنسندنتالي » ، وذهب فيه إلى أن الأنا مساوق أو مصاحب للعالم ، ونظر إليه باعتباره شرطاً ضرورياً مطلقاً للوجود ، عاد بعد ذلك فاعترف في كتابه « الوجود

والعدم ، بأن هذه النظرة التي قال بها عام ١٩٣٧ لم تتقدم خطوة واحدة في حل مشكلة وجود الأشخاص الآخرين ،^(١) .

وأراد سارتر أن يحل هذه المشكلة بنظريته في « الظاهرة » ، « والظاهرة » ، عند سارتر مختلفة عن « الشيء » ، لأن الشيء ذو وجه واحد في حين أن الظاهرة لها أوجه متعددة تظهر لي على نحو مختلف عما تظهر به للشخص الآخر . وهذه الأوجه المختلفة ليست إلا مظاهر متعددة للظاهرة الواحدة .^(٢) وهكذا خيل لسارتر أنه نجح بهذا في التوفيق بين إدار كي الشخصى للموضوع وبين إدراك الآخرين له .

ولكن سارتر لم ينظر إلى هذه الأوجه أو إلى هذه المظاهر على أنها مظاهر أو جوانب موضوعية للظاهرة ، بل ربط وجودها بذوات الأشخاص المدركين . ومعنى ذلك أن سارتر لم يسلم بوجود مظاهر متعددة للظاهرة إلا لأنه جعل وجود ذاتي وذاتك وذات هذا الشخص الثالث شرطاً لتعدد هذه المظاهر ، وبعبارة أخرى ، فإن سارتر لم يحل المشكلة إلا في الظاهر . وأهو قد أعترف بقيام المشكلة ولكنه لم يحلها . فالفيلسوف المثالي كان يرى أن وجود الأشياء قائم في « أمثاله » ، أو في « إدراكه » ، هو وحده ، لأنه قد عول منذ البداية على أن يسقط من حسابه إحساسات الآخرين ووجودهم ، وينظر إلى إحساسه هو فقط على أنه يمثل ما عليه الشيء في الواقع . أما سارتر فاعترف بوجود الأشخاص الآخرين وأقام وزناً لإدراكهم ، ولكن على أساس أن وجود الأشياء قائم في أمثالي أنا بالنسبة لي ، وفي أمثال الشخص

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ .

(٢) سارتر : نفس المرجع ، ص ١٣ .

الآخر بالنسبة له ، وهكذا . وهذا عود بنا إلى قول بروتاجوراس في أن
« الإنسان مقياس كل شيء » .

وأدركت الواقعية الفلسفية جميع هذه الأخطاء التي وقعت فيها المذاهب
المثالية ، وأرادت أن تتفادها . فنظرت إلى الأشياء المادية وإلى الطبيعة بوجه
عام نظرة أخرى تقوم على أن لها وجودا مستقلا عن الذات .

فالأشياء المادية عند الواقعيين ليست مجرد كتلة غير محدودة ولا متميزة ، هي
أصل الفساد والعناء والمعرفة الظنية كما كان ينظر إليها أفلاطون وأرسطو .
وهي لا تنحل إلى مجرد امتداد عقلي أو أفكار عقلية يتصورها « الكوجيتو » ،
على نحو مانجده عند ديكارت . وهي ليست مجرد صور ذهنية ، وإحساسات
ذهنية كل وجودها قائم في مجرد إدراكها ، كما ذهب باركلي . وهي ليست أيضاً
مجرد ملابسات لما إلى الإطارات العقلية التي يضعها العقل ليشكل بها الطبيعة
(مثل إطارات المكان والزمان) ، كما كان ينظر إليها كانت . الأشياء المادية
عند الفلاسفة الواقعيين ليست هذا كله لأن لها كيانا مستقلا قائما بذاته . وذلك
لأن لهذه الأشياء عندهم وجودا وراء ما يبدو لنا منها في الإدراك ، ولأن
وجودها ليس مقيدا بحال من الأحوال بعجلة الذات .

لكن على أي نحو يتصور الفلاسفة الواقعيون هذا الإستقلال للطبيعة
أو الأشياء المادية عن الذات ؟

هناك تصورات كثيرة لإستقلال الطبيعة قدما لنا الفلاسفة الواقعيون .

فالواقعية المادية الماركسية تتصور هذا الإستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور ، في الوجود . وتتصوره على أنه سبق للطبيعة على العقل . وتتصور تبعاً لذلك الشعور أو العقل على أنه مجرد انعكاس للطبيعة المادية ، أو مجرد نتاج لها ، من صنعها ، وحلقة من حلقات تطورها . ومعنى ذلك أن أستقلال الطبيعة عن الذات يدل في هذه الفلسفة على سبق في الوجود وفي المرتبة من الطبيعة على الذات . بل هو يدل في نظرها على إلغاء الثنائية القائمة بين الذات والمادة ، والإبقاء على المادة وحدها باعتبار أنها تمثل الوجود الوحيد أو الحقيقة الوحيدة . وتنظر تبعاً لذلك إلى الذات أو الشعور أو التفكير باعتباره مجرد مظهر من مظاهر هذه المادة .

ولكن هذه الصورة للواقعية المادية فيها كثير من المغالاة ومن التعصب المذهبي المقفل . ومن أجل ذلك ثار عليها نفر كبير من الماركسيين أنفسهم ، ومن الواقعيين الآخرين الذين لا ينتمون إلى الماركسية .

فأستقلال الطبيعة عن الذات لا يعنى أو لا يجب أن يعنى عند الواقعيين خضوع الذات للطبيعة خضوعاً سلبياً . وما أشبه معنى الإستقلال هنا في الفلسفة بمعناه في السياسة . فأستقلال دولة ما لا يستتبع خضوع الدولة الأخرى لهذه الدولة . بل يستتبع بالأحرى قيام علاقات وروابط بين هذه الدولة المستقلة والدول الأخرى المستقلة . وكذلك الحال في الفلسفة . فأستقلال الطبيعة عن الذات - وهو المبدأ الذى ينادى به الفلاسفة الواقعيون - لا يتضمن خضوع الذات للطبيعة أو لكون المادى بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة ، يحتفظ فيها كل منهما بأستقلاله عن الآخر ، وبعدم خضوعه له . وهكذا ستكون الطبيعة أو الأشياء المادية حاضرة أمام الذات ، فى مواجهتها ،

أو باعتبارها ماثلة أمامها. ولن يستتبع هذا الحضور أى نوع من التبعية من جانب الذات للأشياء أو من جانب الأشياء للذات . والتبعية التى يرفضها الواقعيون قد حصرها الف بارتون برى Ralph Barton Perry فى هذه العلاقات : فهى إما أن تكون من قبيل العلاقة القائمة بين الجزء والكل ، أو بين العلة والمعلول ، أو بين الصفة والشئ الموصوف (أى المحلول والموضوع) أو تكون من قبيل تضمن شئ فى شئ آخر (١) .

فالعلاقة القائمة بين الأشياء المادية والذات أو العقل ليست من قبيل أى من هذه العلاقات . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الأشياء المادية مستقلة عن الذات أو أن الذات مستقلة عن هذه الأشياء المادية . ولكن يجب أن لا نفهم من هذا الاستقلال عدم وجود علاقة على الإطلاق بينهما . إذ أن هناك علاقة ، ولكنهما ليست من قبيل علاقة التبعية التى أشرنا إليها الآن . ولنطلق على هذه العلاقة القائمة بين الطبيعة والذات ببساطة اسم « علاقة الحضور » .

ولندعيم علاقة الحضور القائمة بين الذات والأشياء المادية ذهب بعض الفلاسفة الواقعيين إلى وصف العقل بأنه « عنصر محايد » فى عملية الإدراك ، وذلك ليضعفوا من تأثيره أو يقللوا من خضوع الطبيعة له . فالعقل عند رالف بارتون برى يستطيع أن يدرك إدراكا مباشرا الوجودات المادية ، ويتصل بها ، دون أن يؤثر فى وجودها ، أى دون أن يغير من وجودها الواقعى . ووجود الشئ فى العقل عنده لا يختلف عن وجوده خارج العقل ،

لأن وجوده في العقل لا يعنى أنه أصبح عقليا خالصا . ووجوده خارج العقل لا يعنى أيضا أنه أصبح ماديا خالصا . بل هو في كلتا الحالتين مزيج من « العقلي » و « المادى » .

وقد لجأ الفلاسفة لواقعين إلى وسيلة أخرى كذلك يقررون بها استقلال الطبيعة عن الذات العاقلة . فالعقل أو الذات العاقلة عند الفلاسفة المثاليين العقليين تؤثر في الوجود الواقعي عن طريق العلاقات أو الروابط التي تفرضها على الأشياء المادية وتخلعها عليها فتربط بينها ، وتمنحها نوعا من الوحدة تنظم كثرتها المادية وتردها إلى ضرب من التآليف العقلي . فالعقل عندهم إذن مصدر وحدة لهذا العالم المادى . أما الفلاسفة الواقعيون فلا يرافقون على منح العقل هذه المهمة : مهمة إقامة العلاقات العقلية بين الأشياء . ومن أجل ذلك ذهبوا إلى أن العلاقات التي توحد وتربط الأشياء والتي يقول عنها العقليون إنها تصدر عن العقل ، قائمة في الطبيعة قايما موضوعيا بين الأشياء المادية نفسها ، عن طريق ما نستطيع أن نقوم به هذه الأشياء من « تشكيلات » وتنظيمات نابعة من الطبيعة نفسها .

ومعنى ذلك أننا عندما نقوم بإدراك الأشياء المادية فنحن لا ندركها وحدها ، بل ندركها وندرك معها العلاقات التي تصل بينها في الواقع . أو قل إننا ندرك الموقف كله دفعة واحدة ، بما يشتمل عليه من أشياء وعلاقات قائمة بينها . فليس الأمر إذن في عملية الإدراك بحاجة إلى تدخل العقل ، ليضيف من عنده مجموعة الروابط التي من شأنها تدعيم الإدراك . إذ أنه يجد هذه الروابط ماثلة أمامه وقائمة بين الأشياء في الوجود الخارجى . وبهذا أصبح للعلاقات وجودا خارجيا موضوعيا في مقابل وجودها الداخلى

أو العقلي . الأمر الذي من شأنه أن يدعم استقلال الطبيعة عن العقل .
ولن نسترسل في ذكر الوسائل الكثيرة التي لجأ إليها الفلاسفة الواقعيون
في إعطاء مبدأ استقلال الطبيعة عن العقل ، معنى آخر يختلف عن المعنى
الذي نجده عند الجناح المادى الماركسى من الواقعية . وسنكتفى بما ذكرناه
تاركين تفصيل ذلك عند شرحنا لفلسفة صمويل الاسكندر في الفصل الثانى
من هذا الباب .

* * *

تلك هى أهم الأسس الفلسفية التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية . وقد
حاولنا أثناء عرضنا لهذه الأسس أن نقدم للقارىء صوراً أخرى للواقعية
غير الصورة المعروفة لها فى الفلسفة المادية ، بحيث اشتمل كل أساس من هذه
الأسس الثلاث التى قدمناها للواقعية الفلسفية كما نفهمها على نقد موجه ضد
الواقعية المادية .

الفصل الثاني

نموذج من الفلسفة الواقعية

الواقعية الجديدة أو النيوريا ليزم عند صمويل الاسكندر

١ — معنى الفلسفة عند صمويل الاسكندر

توفي صمويل الاسكندر Samuel Alexander الفيلسوف الإنجليزى المعاصر عام ١٩٣٨ . ويعتبر مذهب الفلاسفى كما يقول هو بنفسه : جزء متمم للاتجاهات الواقعية التى بدأت فى انجلترا مع مور Moore ورسل Russell وفى أمريكا مع المؤلفين الست لكتاب : « نيورباليزم أو الواقعية الجديدة The New Realism » ، (١) .

وسنحاول فى الصفحات التالية أن نقدم خلاصة لأهم الجوانب التى يشتمل عليها مذهب هذا الفيلسوف الواقعى ، وهى الجوانب التى تعنينا فى هذا الكتاب فقط ، وأعنى بها الجوانب التى تعرض فيها لنقد المثاليين وأصحاب نظرية المعرفة . وقدم لنا آراء طريفة فى نظراته إلى العقل وعلاقته بالكون . الفلسفة كما يفهمها صمويل الاسكندر مرتبطة بالروح الديموقراطية التى تمنع صاحبها من أن يضع العقل « فوق » الأشياء لتأثر هذه الأخيرة بأمره ، وتخضع لكلماته . ونلزمه على العكس من ذلك أن يضعه إلى جانب الأشياء ، على قدم المساواة معها ، وفى مستوى واحد وإياها . والفارق بين وجهة النظر الأولى والثانية هو الفارق الذى يفصل المثالية عن الواقعية . يقول الاسكندر فى كتابه الرئيسى « المكان والزمان والالوهية » : « إن الفارق الحقيقى بين المثالية والواقعية قائم فى نقطة البدء أو فى منهج التفكير عند كل منهما . فالمثالية أيا كانت صورتها وأيا كانت الطريقة التى تتبعها فى إخفاء

S. Alexander : Space, Time and Deity, 2 vols, Vol. I, (١)

London. Macmillan and Co. Lt, 1934, p. XXVI.

أفكارها عنا ، تذهب إلى أن العقل هو مركز جميع الأشياء ونقطة البدء في جميع التحليلات . والمثالية المسماة بالمثالية المطلقة يدور تفكيرها حول المبدأ الثمائل بأن أجزاء الكون لا تمثل الحقيقية لأن الحقيقة العليا تتمثل في « الكل » ، أوفى « المطلق » ، الذي يكون الأساس لهذه الأجزاء . أما الواقعية فتري أنه ليس للعقل أى مكان ممتاز في الكون ، اللهم إلا باعتبار أنه أكمل الأشياء . وهذا هو الفارق بين هاتين الصورتين من صور التفكير . والبحث الذى سنتناوله في هذا الكتاب سيتصف بأن بحث واقعى بهذا المعنى ، (١) .

فالإسكندر يؤمن بأن حقيقة الطبيعة والأشياء التى تزخر بها حقيقة إيجابية لا تستمدّها من وجود روح مطلقه تمثل الكل وتكون الأجزاء الأخرى بالنسبة لها مجرد أجزاء للكل أو مظاهر له : « فالأجزاء المتناهية الفانية على الرغم من أنها لا تعدو كونها مجرد أجزاء بسيطة إلا أنها أجزاء حقيقة تستمد حقيقتها من ذاتها » ، ووجودها ليس مجرد وجود مستمد من وجود كل ، (٢) . ومن أجل ذلك يرفض كل فلسفة تعتقد بنزول الإله فى لحظة معينة من الزمان إلى الكون ليقم فيه ويسيطر عليه ويتجسد إنسانا معينة : « إن الله لم يتحقق مطلقا فى تلك الصورة المتناقضة لإنسان ما يملك صفات لامتناهية » ، (٣) .

ومعنى ذلك أن فلسفة الإسكندر ستكون وصفا للطبيعة والأشياء باعتبار أن لها كيانا مكتمليا بذاته . وهذا الوصف سيكون وصفا عليها تجريبيا .

(١) الإسكندر : المكان والزمان والالوهية ، الجزء الأول ، ص ٨

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٣٦٩

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٣٩٤

فالفلسفة أو الميتافيزيقا عند الاسكندر كالعلم سواء بسواء . كلاهما تجريبي في المنهج . والاختلاف بينهما قائم في موضوع دراسة كل منهما . فالعلم يتخذ موضوعه من الظواهر التجريبية . أما الميتافيزيقا فموضوعها العلاقات الأولية غير التجريبية القائمة بين الظواهر (المقولات) . نستطيع أن نعرّف الفلسفة بأنها الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبي أو أولى ، أى المقولات . الأولية على النحو الذى نلتقى فيه بالاشياء التجريبية تماما . إذ أننا نلتقى بكليهما فى حقل التجربة ، (١) .

وهكذا يحدد لنا الاسكندر ميدان البحث الفلسفى أو الميتافيزيقى . فنجدده يفهم الميتافيزيقا على نحو جديد طريف . فالميتافيزيقا عنده ليست دراسة للوجود الاول ، وليست تفسير الكون بالالتجاء إلى مبدأ روحى ، وليست من ناحية أخرى دراسة تجريبية لظواهر الكون ، وليست من ناحية ثالثة ميتافيزيقا أولية ترسّد نتايجه على الكون بمجموعة من الشروط الأولية . الميتافيزيقا ليست كل هذا بل هى دراسة تجريبية للمقولات الأولية . والمقولات الأولية كما يفهمها هو ليست تلك المقولات العقلية التى يضعها العقل فى الطبيعة ليشكل بها الاشياء . بل هى العلاقات التى توجد فى الطبيعة نفسها وتربط بين الاشياء أو الظواهر بعضها والبعض الآخر ، عن طريق فاعلية هذه الاشياء نفسها . ذلك أن « العلاقة » كما يفهمها الاسكندر ليست تلك التى تربط بين الذات والموضوع ، بل هى تلك العلاقة التى تربط بين موضوعين أو شيئين فى حقل التجربة الواقعية ، أى بالنظر إلى اتفاقهما أو اختلافهما أو تشابههما أو تنافرهما إلخ . والمهم « أن الروابط أو العلاقات والموضوعات التى تربط بينها تكون

(١) المكان والزمان والالوهية ج ١ ، ص ٤ .

عناصر في قلب حقيقة وانعية واحدة . ومن هذه الناحية ، فان العلاقات
والموضوعات التي تربط بينها تمثل طرفين لحقيقة واحدة ، وكل فصل بينهما
فصل اصطناعي ، (١) .

وبعد شرحنا للمعنى العام للفلسفة كما يفهمها الاسكندر سنجارل في الفصل
القادم أن نلخص أهم آرائه الفلسفية التي تعيننا هنا .

(١) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

٢ — آراء الاسكندر الفلسفية

١ — المكان — الزمان :

نقطة البدء التي اختارها الاسكندر في فلسفته نقطة بدء واقعية ، تتمثل في هذا الـكون الطبيعي الذي يطابق عليه اسم الـكون المـكاني — الزماني . ويشرح لنا الاسكندر سر تمسكه بهذه التسمية ، فيقول : « من نافلة القول أن نذكر أن عالمنا عالم أحداث : تقع في المـكان وتجرى في الزمان . ومن أجل ذلك ، فبدلاً من أن نقول إن ثمة مكاناً وإن هناك زماناً ، وبدلاً من أن نتصور العالم على أنه ممتد في المـكان امتداداً منفصلاً عن تطوره في الزمان علينا أن نتحدث منذ الآن عن مكان — زماني أو عن زمان داخل في نسج الأشياء . ومن هذه الناحية ، سيبدو العالم أمامنا لا على أنه ذو ثلاثة أبعاد بل على أنه ذو أربعة ، (١) .

وليس من شك في أن هذه النظرة إلى المـكان تمثل أحدث النظرات إليه وهي نظرة تتمشى مع النظرات العلمية ونظرية النسبية بوجه خاص . لأن هذه النظرية الأخيرة تقوم على إدخال الزمان في المـكان ، باعتبار أنه يمثل البعد الرابع له . ولذلك يذهب الاسكندر إلى « أن الزمان هو روح المـكان ، وأن المـكان بدوره هو جسم الزمان ، (٢) .

S. Alexander : The historicity of things — art. in Philos. (٣) and History Essays presented to Ernest Cassirer, Oxford, The Charenton Press 1936, p. 11

(٢) المـكان والزمان والالوهية ، ج ٢ ، ص ٣٩ .

وإدخال الزمان في المكان أو في الكون هذا النحو إقرار بأن هذا الكون في حركة دائمة وصيرورة متصلة . ومعنى ذلك أن البدء بالمكان الزماني في فلسفة الاسكندر هو بمثابة البدء بصيرورة الكون الطبيعي . لأن المكان الذي يدخل فيه الزمان مكان لا يعرف الهدوء : « ليس هناك مكان هادئ » ، لأن المكان في جوهره زماني . . . وكل مكان ليس مكانا خالصا ، بل مكانا زمانيا . والزمان في جوهره سيلان أو حركة متصلة ،^(١) . ولذلك نستطيع أن ننظر إلى هذا المكان - الزماني على أنه هو الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزماني اللامتناهي المشامل على أنه هو هو الحركة » ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزماني قريبة من نظرة اللغة العادية له ،^(٢) .

ولكي يؤكد الاسكندر الصيرورة الكاملة للكون الطبيعي ذهب إلى أن « كل بقعة أو نقطة في المكان يجرى عليها الزمان كله » ، كما أن كل لحظة في الزمان تنعاقب في أجزاء المكان كله ،^(٣) . ومن أجل هذا السبب نفسه ، يتحدث الاسكندر عن « تاريخية » historicity الكون أو الأشياء المادية ليعارض بها تاريخية الوجود البشري أو تاريخية الإنسان التي يتحدث عنها الفلاسفة الوجوديون والتي تتم في الزمان الوجودي الخاص بالفرد ، أو بالذات الفردية المتزمنة في زمانها الخاص . أما عند الاسكندر فالتاريخية هي تاريخية الكون الطبيعي الذي يدخل في نسيجه الزمان وتطبعه الصيرورة بالحركة الدائمة .

(٣) S. Alexander : Space - Time, art in Proceedings of The Aristotelian Society (N. S.) 1918, Vol. XVIII, p p. 410-418, p. 412.

(٢) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٨١ .

٢ — الزمان مصدر الانبثاق emergence في الكون :

رأينا أن الزمان داخل في نسيج الكون الطبيعي دخولا يجعل من حياتنا كلها حياة متزامنة . فنحن نعيش في الزمان وبالزمان منذ بدء الخليقة .

ويلاحظ الاسكندر أن اهتمام الفلاسفة اهتماما جديا بالزمان لم يتم إلا في الفلسفة المعاصرة وعمل يد برجسون بنوع خاص . ولذلك نراه يشيد ببرجسون من أجل هذا الاهتمام بالزمان ، في غير موضع من مؤلفاته وكتابات الفلسفية .

ونظرة الاسكندر إلى الزمان نظرة جديدة إذا قورنت بنظرة فيلسوف مثل كانت . فالزمان عند كانت ، شأنه في ذلك شأن المكان ، يمثل شرطا أوليا للتجربة الممكنة . أما عند الاسكندر فهو قائم في الأشياء غير منفصل عنها . والزمان عند كانت — من ناحية ثانية — منفصل عن المكان ، لأن المكان يمثل الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى . أما الزمان فهو الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطنى . أما عند الاسكندر فلا يبرر مطلقا لهذا الفصل بين الإدراك الحسى الخارجى والإدراك الحسى الباطنى ، لأن الإدراك الحسى الباطنى لا يتم إلا إذا كان مرتبطا بإدراك الوقائع والأشياء الخارجية . وإذا أردنا أن نستخدم هنا مصطلحا كثيرا ما لجأ إليه الاسكندر لقلنا إن إدراكنا للزمان كإدراكنا للمكان ، إدراك تأملى contemplated ، أى أننا نتأمله باعتباره قائما خارج أنفسنا . ومن ناحية ثالثة ، الزمان عند كانت له خاصية واحدة هى « التتابع » ، ويقصد به كانت تتابع الحالات الشعورية الخاصة أو تعاقبها . أما عند الاسكندر ، فلما كان الزمان يوجد خارج

أنفسنا ، ولما كان إدراكه لا يكون إلا إدراكا خارجيا لا ارتباطه الدائم بالأشياء ، فإنه يتصف بصفتين أخريتين إلى جانب صفة « تتابع اللحظات » . فهو من ناحية زمان لا يعود إلى الوراء irreversible . ومعنى ذلك أنه إذا وجدت لحظة من لحظات هذا الزمان قبل لحظة أخرى أو سابقة عليها ، فإن التطور الخاص بالزمان لا يمكن أن يجعل هذه اللحظة في يوم ما ، لاحقة على اللحظة الأخرى ما دامت قد سبقتها مرة . ومن ناحية ثانية ، فإن هذا الزمان الذى يتحدث عند الأسكندر يتصف بالتعدى ، بمعنى أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب ، واللحظة ب سابقة على اللحظة ح فلا بد أن تكون اللحظة أ سابقة على ح ، ولا بد كذلك أن تقع اللحظة ب دائما بين أ و ح .

فالزمان عند الأسكندر يتصف إذن بالتتابع ، وبعدم قابلية لحظاته للعودة إلى الوراء ، وبالتعدى . وهذه الصفات الثلاث التى ذكرها الأسكندر خاصة بالزمان تقابل أبعاد المكان الثلاثة ، فصفه التعاقب أو التتابع يقابلها المكان ذو البعد الواحد ، وصفه عدم القابلية للعودة إلى الوراء يقابلها المكان ذو البعدين ، وصفه التعدى يقابلها المكان ذو الأبعاد الثلاثة . ولذلك ، فإن كل لحظة زمانية لا بد أن يقابلها نقطة مكانية ، وبالعكس . وسيؤدى ذلك إلى أن لحظات الزمان كلها ستنتشر فى نقط المكان كلها . كما أن نقط المكان سيتكرر حدوثها فى مجرى الزمان كله .

ولكن ما السبب الرئيسى الذى جعل الأسكندر يضع الزمان فى المكان على هذا النحو ؟

ذلك لأن الزمان عند الاسكندر هو مصدر الانبثاق والعامل الاساسى لجميع مظاهر الخلق التى فى هذا المكون . فالكون عند الاسكندر علة لذاته ، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه . والزمان عنده بهذا الاعتبار ليس فقط مصدر الحركة التى فى المكون ، بل مصدر الخلق فيه أيضا .

فالزمان إذن زمان خلاق ، والتطور ، تطور خالق ، - إذا جاز لنا أن نستخدم تعبير برجسون هنا - . وحركة الزمان التلقائية فى المكون هى التى تؤدى إلى انبثاق جميع الظواهر الجديدة التى يشهدها العالم كل يوم ، وهى التى تؤدى إلى جميع أنواع الخلق . وإذا أردنا أن نعبر عن هذا كله بكلمة واحدة لقلنا إن الزمان عند الاسكندر هو « زمان الانبثاق » .

فما معنى الانبثاق ؟

يقول الاسكندر : « إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود ، تتبع مستوى من الموجودات سابق فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره ، ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرمص بانبثاق هذه الصفة الجديدة وأرمص كذلك بانفصالها عنه واندراجها تحت المستوى الذى يابيه ، (١) .

فوضع الزمان فى المكان يؤدى إذن إلى انبثاق الموجودات بعضها

عن البعض الآخر في تطور خلاق ينبعث من الفاعلية الذاتية الكون . ومن الطبيعي أن نشأه جميع الموجودات التي يخر بها الكون تكون مرتبطة عند الاسكندر بهذا المكان - الزمانى الذى يمثل عنده ، الأرضية ، التي تنبثق منها جميع مظاهر الكون وظواهره . فمن المكان - الزمانى تنبثق المادية ، ومن المادية تنبثق الصفات المادية المختلفة ، ومن الصفات المادية تنبثق الصفات الفيزيائية - الكيميائية . وهذه تؤدي إلى انبثق الكائنات الحية - وأخيراً نلتقى في أعلى السلم بالعقل .

والكون على هذا النحو يبدو في نظر الاسكندر على أنه كون ناقص . ومعنى ذلك أن تطور الكون عنده لم ينته بعد . ولذلك فعلياً أن نكون دائماً في حالة توقع انبثاق تطورات أخرى له . وعدم وقوف تطور الكون أى عدم بلوغه غايته ، يمثل سر عظمة الكون في نظر الاسكندر . ولذلك نجده يطلق على نقص الكون الدائم اسم ، الألوهية Deity . فالكون الطبيعى به سر غامض يجعله دائماً كوناً ناقصاً من ناحية ، ويجعل كل طبقة من الموجودات تتطلع إلى الطبقة التي تليها في شرق وأمل من ناحية أخرى . ومعنى ذلك أن لكل طبقة من الموجودات عند الاسكندر ألوهية خاصة بها ، تتمثل في هذه الحركة الدائمة التي تدفعها إلى التطلع نحو الطبقة التي تليها في المرتبة ، وهذه الألوهية نفسها هي التي تؤدي إلى انبثاق أو بروز الموجودات بعضها من البعض الآخر . أما الألوهية العامة للكون فتتمثل في حركة ، الخلاقة الدائمة ، وفي نقصه الدائم الذي يجعل دائرة تطوره مفتوحة دائماً ، لا تقفل أبداً .

وهكذا نرى أن فكرة ، الانبثاق ، عند الاسكندر مرتبطة بفكرته عن

« الالهية ، وذلك لان انبثاق الوجودات بعضها عن البعض الآخر لا يتم إلا عن طريق هذا التطلع الذى نلتقى به فى كل طبقة من الوجودات فى سعيها إلى الاقتراب من الطبقة التى تتلوها .

وهذا يفسر لنا عنوان الكتاب الرئيسى للاسكندر وهو المكان والزمان والالهية ، . وواضح من العنوان أن رأى الاسكندر فى الخلق متأثر تماما بنظرية التطور ، وأن فكرته عن الالهية تختلف تماما عن فكرة الاديان عن الله . إذ أن الالهية هنا تنبع من التطور الذاتى للكون ، بمعنى أنها لا تصدر عن خالق أو موجود بعينه كما تقول الاديان . الامر الذى لانوافق الاسكندر عليه ، على الرغم من اتفاقنا معه فى أكثر من رأى من آرائه الفلسفية .

* * *

٣ — المقولات التجريدية :

لن نتضح فكرتنا عن فلسفة الاسكندر الواقعية إلا إذا قابلنا بينها وبين فلسفة عقلية أخرى مثل فلسفة كانت ، خاصة فى نظرة كل منهما إلى المقولات والعلاقات .

فنحن نعلم أن كانت قد بدأ بأن أخرج الجوهر من الطبيعة ووضعه فى حوزة العقل ، وذلك لكى يخضعه إلى مجموعة من الاطارات العقلية التى تنشر عليه أو يصب هوفيا فيذوب كيانه الطبيعى وينحل إلى مجرد فكرة عقلية . وفلسفة كانت بأمرها إن هى إلا محاولة من جانبه لالغاء الوجود المستقل الطبيعى للجواهر والاشياء المادية وإدخالها فى حوزة العقل . ونظرة واحدة إلى لوحة المقولات التى قدمها لنا كانت تقنعنا بهذا التفسير .

أما الاسكندر فقد حرص على أن يحتفظ للجواهر المسادية بوجودها الطبيعي . أى أنه حرص على أن ينظر إليها في وجودها الأصيل ، ويعتمد عن وجودها الذهني الذي قدمه لنا كانت . ومن أجل ذلك عند ما يتحدث الاسكندر عن الجوهر لا يحدد كيانه بالصورة العقلية التي له بل بما يسميه الإطار المسكاني ، الذي تتحدد معالمه عن طريق الأشياء أو الجواهر الأخرى التي تجاوره في المكان .

وتبعاً لذلك ، فستختلف نظرة كل من الاسكندر وكانت إلى العلاقات والمقولات .

فالعلاقة أو الرابطة عند كانت هي رابطة بين الذات والموضوع أو هي رابطة تضعها الذات وتفرضها على الموضوع فرضاً لتشككه بحسبها . أما عند الاسكندر فالعلاقة أو الرابطة ليست إلا « موقفاً تجريبياً يربط بين حدين » (١) . فالعلاقة عنده إذن هي العلاقة التجريبية الصرفة التي تربط بين وجودين أو أكثر في حقل التجربة ، عن طريق « تشكيلات الطبيعة » ، وبصرف النظر عن تدخل الذات . وستحدد هذه العلاقة ، لا عن طريق الإطارات العقلية التي تنشرها الذات على الموجودات ، بل عن طريق التشابه التجريبي الصرف الذي يجمع بين الموجودات أو التنافر الذي يفصل بينها . ومعنى ذلك أن العلاقة كما يفهمها الاسكندر ، هي الرابطة التي نلتقي بها في التجربة وتجعلنا نقارن بين وجودين أو أكثر عن طريق صفاتها التجريبية الخاصة .

والمقولات ، كما يفهمها الاسكندر ، لن تكون هي الأخرى تلك التشكيلات العقلية التي تفرضها الذات على الأشياء ، وتنشرها عليها لتلفها بين طياتها لها ،

كما هو الحال عند كانت ، بل ستصبح تلك العلاقة الكلية التي تربط الموجودات بعضها ببعض الآخر في حقل التجربة وحده .

والفارق الوحيد بين العلاقة والمقولة في نظر الاسكندر هو أن العلاقة رابطة بين شيئين فردين أو جزئين . أما المقولة فهي رابطة بين أشياء كثيرة ، ولا تنظر إلى العلاقة الجزئية التي تنشأ عرضاً بين موجودين في موقف جزئي بقدر ما تنظر إلى العلاقة الكلية النابتة - إلى حد كبير - بين هذين الموجودين . فالمقولة إذن رابطة كلية ، أما العلاقة فرابطة جزئية . ويجب أن لا نفهم من « الكلية » هنا أنها تعنى تصوراً ذهنياً كلياً ، نابعاً من العقل - كما نشاهد ذلك عند الفلاسفة العقليين الذين اهتموا بتحديد الماهية العقلية أو التصور الذهني وأولهم سقراط وأفلاطون - بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها .

فالروابط الكلية روابط قائمه بين الأشياء . وتنتج عن تشكيلات وتحركات تجريبية خالصة للأشياء في المكان الزماني . ولما كانت هذه التشكيلات تخضع في أغلب الأحيان لبعض الصور أو الأشكال أو التنظيمات ، التجريبية العامة فإن المقولة ستدل على هذه الصور التجريبية العامة التي تدخل فيها الأشياء أثناء تطورها وحركتها في المكان . ومن أجل ذلك يقول الاسكندر : « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان - الزماني ، (١) فالكليات عند الاسكندر ليست إذن تلك الشروط العامة الأولية التي تجعل التجربة ممكنة على نحو ما نجد ذلك عند كانت بل هي روابط واقعية نلتقي

بها في حقل التجربة ، وتكون نتيجة لتلك التشكيلات التي تقوم بها الموجودات في الطبيعة . وقد قال الاسكندر بهذه التشكيلات ليؤكد بذلك أن الطبيعة تستطيع أن تقف وحدها على أرجلها دون تدخل العقل . ونحن نعلم أن الطبيعة قد بدت أمام الفلاسفة العقلين على أنها عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها . ومن أجل ذلك طالبونا هؤلاء العقليون بأن نلجأ إلى العقل لينظم الطبيعة . أكثر من ذلك ، فهم قد لجأوا إلى العقل لالينظم الطبيعة فقط بل ليخلقها خلقا ، وذلك بقصد إلغاء وجود الطبيعة لحسابه ، وإعطائه كل الحقوق على حساب الطبيعة . فهم قد تصوروا الطبيعة على أنها مادة عمياء تظل هكذا مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها العقل فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم . أما الاسكندر فأراد أن يثبت على العكس من ذلك أن الطبيعة تستطيع وحدها أن تفعل أشياء وأشياء . وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يتطرق كما تطرق الفلاسفة العقليون ، ولم يبلغ العقل لحساب الطبيعة كما فعلوا هم بالطبيعة التي ألغوها لحساب العقل . فهو قد أعطى للعقل حقا تساوى الحقوق التي أعطاهما للطبيعة وزيادة : « الأشياء المادية أشياء واقعية ، شأنها في ذلك شأن العقل ولكنها لن تبلغ أبدا درجة كماله ، (١) » .

وهكذا انجد أن واقعية الاسكندر - شأنها في ذلك شأن كل المذاهب الواقعية المعقولة المشروعة - قد قامت لتوزع المسؤولية بين العقل والطبيعة ، أي أنها قامت لنطالب الفلاسفة بأن يستمعوا إلى صوت الطبيعة ، وأن يؤمنوا بتشكيلاتها الذاتية وقدرتها على الوقوف على أرجلها وحدها ، بعد أن ظلوا

S. Alexander : The Basis of Realism - art. in Proceedings of the British Academy 1913 - 1914. p.p. - 279-314, p. 279.

آمادا طويلة يستمعون إلى صوت العقل وحده باعتبار أنه مصدر كل نظام وكل خير وكل جمال في الكون .

والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بنظرة الاسكندر إلى سائر المقولات الأخرى ، كالعلية والهوية والسكم والعدد . فرابطة العلية عنده لا تشير إلى قوة أو طاقة مجهولة كامنة في العلة تؤثر في العلول . بل تعني فقط رابطة أو علاقة واقعية تجريدية بين شيئين أو سلسلة من الأشياء تتداخل بعضها في البعض الآخر . ومعنى ذلك أن العلية نظام ، من العلاقات المتداخلة بين الجواهر أو الأشياء ، تجعلنا نفكر في هذا الجوهر إذا عرّض أمامنا هذا الجوهر الآخر . أما الهوية identity فليست هوية عقلية بل هوية تجريدية تتمثل في الصورة التي يأخذها جوهر من الجواهر في محيطه أو إطاره المكاني - الزماني ، ويعرف بها وفيها . أما مقولة السكم فقد تصورهما الاسكندر على أنها تعبير عن شغل زمان معين بمكانه الخاص أو دخول « نقطة » من المكان في « اللحظة » التي تقابلها في الزمان . ومقولة العدد معناها عند الاسكندر ارتباط العدد بموضوع ، أو بشيء ما . فالعدد ٢ مثلا معناه شخصان أو كراستان أو كتابان . فالعدد إذن تجريبي شأنه في ذلك شأن جميع المقولات .

* * *

٤ — فاعلية الذات لا تتعارض مع استقلال الطبيعة :

أضفت المذاهب المثالية المختلفة على العقل قدرات خاصة جعلت منه ليس فقط مصدر معرفة الأشياء الخارجية بل خالقها وموجدتها على نحو ما . فوجود الأشياء عند باركلي مثلا مرهون بأدراكها وقائم في فعل الإدراك .

وكان على الإسكندر أن يحدد موقفه من هذه الاتجاهات المثالية . فذهب إلى أن معرفة العقل للأشياء تؤثر في الأشياء من ناحية أنها معروفة أوقابلة لأن تعرف ، ولكنها تترك حقيقتها أو طبيعتها الأخرى دون أن تمسها . وذلك لأن الحقيقة الواقعية تدين بصفات المعروفة إلى العقل . ولكن وجودها ليس متوقفا على كونها معروفة . فوجودها إذن ليس قائما في مجرد إدراكها بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها (١) .

وهذا الموقف الذى وقفه الإسكندر من المثاليين وأصحاب نظرية المعرفة شبيه بموقف الواقعيين الجدد أو أصحاب « النور » باليزم ، فى الفلسفة الأمريكية . فقد ذهب الفلاسفة الأمريكيون الستة فى كتابهم « النور » باليزم ، إلى أن « الواقعية تذهب إلى أن الأشياء القابلة للمعرفة تظل موجودة..... إذا لم تخضع للمعرفة . والواقعية بذلك تناقض المذاهب الذاتية ومذاهب نظرية المعرفة المثالية التى لا تستطيع أن تتصور أن الأشياء قد تكون موجودة فى استقلال عن الذات العارفة (٢) .

وعلى ذلك فإن الإسكندر يريد أن يؤكد نوعا من استقلال الأشياء تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه بحال من الأحوال إلغاء العلاقة القائمة بين الأشياء وبين الذات ، فليس من شك فى أن ثمة صلات تربط بين الذات والموضوع فى كل تجربة للإنسان مع الأشياء . ولكن الموضوع هنا هو الموضوع المعروف أو القابل للمعرفة . وهو

(١) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ :

The New Réalism, 1912, Appendix, p. 474.

(٢)

يختلف عن الموضوع في وجوده الطبيعي . أو عن الموضوع باعتباره موضوعاً فقط : فالذات تتدخل في إدراك اللون الأزرق باعتباره مدركاً ، ولكن لا شأن لها به باعتباره لوناً أزرقاً ، (١) .

وهكذا فإن الإسكندر لم ينكر فاعلية الذات على الرغم من توكيده استقلال الموضوع عنها . والفاعلية التي أثبتها الإسكندر للذات تتمثل في فاعلية الاختيار . فالذات تنتقي من الموضوع الذي أمامها ما يروق لها من أجزائه المختلفة . ولكن هذا الإنتقاء أو الاختيار لا يؤثر في وجود الموضوع كموضوع ، بل يتناول فقط إدراكه أو وجوده المدرك : « إن كل ماتدين به الموضوعات الذات قائم في هذا الاختيار الذي يتناول جانبها المدرك أما وجود هذه الموضوعات وصفاتها الموضوعية ، فتظل محتفظة بها باعتبارها موجودات واقعية قائمة في المكان - الزمان ، أي باعتبار أنها موضوعات غير عقلية أو غير ذهنية ، (٢) ويشرح لنا الإسكندر كيف أن إختيار الذات لبعض أجزاء الموضوع لا يؤثر في وجود الموضوع ، فيقول : « عندما نضيف حامض الكبريتيك على الملح ، فإنه يقوم بفصل الكبريت عن الصوديوم . ولكن الصوديوم الذي سيكون كبريت الصوديوم هو نفس الصوديوم الذي كان في الملح ، على الرغم من أنه يدين بوجوده الحالي في الكبريت إلى إختيار الحامض له وفصله على حده . وعندما يستخلص حيوان ما الأكسجين من الجو ، فإن هذا الحيوان هو الذي يقوم بنقل هذا الأكسجين إلى الرئتين ، ولكن الأكسجين الموجود الآن في الرئتين هو هو الأكسجين الذي كان في الهواء . وشبيه

Alexander : The Basis of Realism, p. 302.

(١)

(٢) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

بهذا كله إدراك العقل للمادة ورؤيته لها مستديرة أو مستطيلة تبعاً للمنطقة التي يراها منها . ولكن الشكل المستدير أو الشكل المستطيل ليسا إلا عناصر واقعية من المائدة المدركة ، إختارتها الذات تبعاً للزاوية التي تنظر منها إلى الأشياء ، (١) .

ومن أجل ذلك أصطنع الإسكندر تفرقة بين « الموضوع » و « الشيء » ، أو بين الوجود الشئى والوجود الموضوعى باعتبار أن الوجود الشئى يمثل الوجود الواقعى للأشياء القائمة فى المكان - الزمانى ، بينما يمثل الثانى الجانب المدرك من الأشياء : علينا إذن أن نفرق بين « الموضوعات » باعتبار أنها تدل على الموجودات المتناهية التى تدركها الذات أثناء فاعليتها ، وبين المجموعات الواقعية التى توجد فى المحيط المكانى - الزمانى والتى نطلق عليها اسم « الأشياء » ، (٢) .

* * *

● - معاصرة العقل للطبيعة .

ذهبت المذاهب المثالية إلى أن وجود الطبيعة أو الكون مرهون بإدراك العقل وبتشكيل هذا الأخير له . ولكى يقاوم الإسكندر هذا الاتجاه كان عليه أن ينظر إلى العلاقة القائمة بين العقل والطبيعة على ضوء جديد . فذهب إلى أن العقل ليس إلا مجرد جزء من الطبيعة أو الكون . وذلك لأنه يؤمن

Alexander : The Basis of Realism, p. 302.

(١)

(٢) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٩٢ .

بالمبدأ الواقعي القائل بأن الفيلسوف يجب أن يتخذ من الكون مركزاً
cosmocentric ، لا أن يتخذ — كما يفعل المثالي — من عقله أو نفسه مركزاً
egocentric . ولكن على الرغم من اعتقاد الاسكندر الراسخ بأن العقل
ليس إلا مجرد جزء أو قطعة من الكون إلا أنه يؤكد أنه قطعة لا كسائر
القطع الأخرى ، قطعة ممتازة ، تتميز بأنها أكثر كمالاً وفاعلية من أية
قطعة أخرى .

وثمة خطأ آخر اهتمدى إليه الاسكندر في المذاهب المثالية . إذ أنه رأى
أن هذه المذاهب لا تكفى بأن تجعل من العقل الإنساني مركزاً للعالم بل
إنها تبالغ إذ تضع العقل في طبقة عليا أو مستوى عال ، وتنظر إلى الكون
كله من عِل ، من فوق هذا البرج المسمى بالعقل .

ولكى يعارض الاسكندر هذه الفكرة ذهب إلى أن الذات توجد في نفس
المستوى الذي توجد فيه الأشياء المادية ، أو توجد في حالة معينة معها .
فالذات توجد مع الموضوع co-exist ، وعلاقتها مع الموضوع ليست إلا
مجرد موقف واقعي ، كأي موقف واقعي يربط بين موضوعين : « إن علاقة
المعرفة التي تصل بين الذات والموضوع ليست قائمة في فعل المعرفة الذي تعرف
به بالذات موضوعها أو تخلقه — خلقاً ، بل في الموقف الواقعي الذي
يربط بينهما ، (١) .

وينبنا الاسكندر إلى أنه كما أن هناك تأثيراً من جانب الذات في
الموضوع ، فهناك كذلك تأثير من الموضوع في الذات . وذلك لأن الذات
معاصرة للأشياء ، توجد جنباً إلى جنب معها ، وليست متعالية عليها : « إن

(١) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

الشعور العقلي يوجد في المكان ، تماما كما ينتشر اللون الأخضر على ورقة الشجرة ، (١) .

هناك إذن معاصرة من الشعور للأشياء ، ولكننا يجب أن نميز في داخل هذه المعاصرة بين الاثنين على أساس أن الشيء مستقل عن الشعور . فالموضوعات الخارجية مرتبطة بالشعور الذي يؤثر فيها ، ولكن لهذه الموضوعات وجوداً مستغلاً عن الشعور ، (٢) .

والاسكندر في نظره هذه إلى علاقة العقل بالسكون يتبع كوبرنيكس ويعارض بطليموس . فقد رأينا سابقاً أن نظرية بطليموس إلى السكون تؤدي إلى أن هذا السكون يدور في ذلك الإنسان وفي مدار عقله . أما كوبرنيكس فلما كان قد وضع الأرض وساكنيها لتدور حول الشمس ، فإن هذا قد أدى إلى وضع البشر وعقولهم جوار الأشياء ، جنباً إلى جنب معها .

* * *

٦ — ارتباط فاعلية الذات بمحيطها الخارجي والداخلي :

رأينا أن الاسكندر قد ذهب إلى أن الذات أو العقل معاصر للطبيعة وللأشياء ، وإلى أن العقل يؤثر في الأشياء عند محاولته معرفتها ، ولكنه

(١) S. Alexander : Mental Activity in willing and in ideas - art. in Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.) Vol. IX, 1908 - 1909, p.p. 1-40, p. 7

(٢) S. Alexander : Contribution to Symposium. " The nature of mental activity " - Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.), Vol. VIII, 1908, p.p. 215-226. p. 219

لا يؤثر إلا في جانبها المدرك القابل للمعرفة وليس في وجودها الشئى الواقعى .

ولكن العقل قبل أن يوجد وسط الأشياء فى الطبيعة ، يوجد فى الجسم الانسانى . فعلىنا أن ننظر الآن فى علاقة العقل بالجسم أو بالوجود الجسمانى كما نظرنا سابقا فى علاقته بالأشياء أو بالوجود الشئى .

يرى الاسكندر — كما رأى اسبينوزا من قبل — أن العقل له وجود جسمانى . فنحن نعلم أن العقل *mens* عند اسبينوزا ليس إلا « فكرة جسمانية » *idea corporis* . والتفكير لا يتم عنده إلا عن طريق التأثير المباشر للجسم فى العقل . وهكذا نرى أن اسبينوزا قد نظر إلى الجسم والعقل على أنهما وجهان لشئ واحد . وعلى هذا النحو ، رأى الاسكندر أن العقل عبارة عن مجموعة من الحالات العقلية المرتبطة بالجسم ارتباطا وثيقا وتتلقى تأثيرات الجسم عليها فى كل لحظة .

ويفرق الاسكندر بين العقل *mind* الذى يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى *Consciousness* ، الذى يرتبط بالمنخ باعتباره أن المنخ ليس إلا مجرد جزء من أجزاء الجسم . فالعقل والشعور يرتبطان إذن بالجسم أو المنخ وتتأثر فاعليتهما أو نشاطهما بهذا الارتباط .

ولكن يجب أن لا نفهم من هذا أن الاسكندر قد ألغى وجود العقل أو الشعور ، ونظر إليه على أنه مجرد مادة أو حالة معينة من حالات المادة كما يذهب الماديون المتطرفون . فالشعور أو التفكير عنده مرتبط بالمنخ ، ولكن وجوده لا ينحل إلى مجرد هذه الرابطة وحدها .

وهكذا نرى أن الاسكندر بعد أن ربط بين العقل والمحيط الخارجى الذى

يتمثل في الوجود المكاني - الزماني ، ربط كذلك بينه وبين محيطه الداخلي الذي يتمثل في الجسم أو المخ . ولكن على الرغم من حرص الاسكندر على ربط فاعلية العقل بمحيطه الواقعي ، سواء أكان داخليا أم خارجيا ، فإنه نظر مع ذلك إلى فاعلية العقل أو الذات على أنها فاعلية أصيلة . والاشبه أن ننظر إلى رأى الاسكندر في هذه النقطة على أنه وثيق الشبه برأى فيلسوف أمريكي هو إدوين هولت Edwen Holt الذي نظم إلى الشعور أو العقل على أنه نقطة التقاء Cross - section تلتقي فيها الفاعلية الذاتية مع الأفعال الجسدية والتأثيرات المكانية معا .

ولكن هذا لا يعنى أن الاسكندر قد أرجع وجود الشعور إلى العالم العضوى أو إلى العالم الطبيعى . فالاسكندر حين يقرر أن الشعور أو العقل متصل بمحيطه الداخلى والخارجى معا يريد أولا وقبل كل شيء أن يتابع السير في الاتجاه الواقعي ويربط فاعلية الذات بأشياء ملموسة أمامنا : بجسدنا الذى نعرفه وتتصل به اتصالا مباشرا وبالأشياء المادية التى نلتقي بها فى حياتنا الواقعية . وبذلك يكون قد نجح فى أن يبعدنا عن آراء أخرى ، كتلك التى تقول مثلا بأن حقيقة الشعور مستمدة من وجود روح غامض مباطن له . فقد ذهب بعض رجال الدين وبعض الفلاسفة إلى أنه يوجد داخل الأنا أو الشعور شعور آخر ، ينتمى إلى ضرب آخر من الوجود هو الوجود اللامتناهى . وأن وجود مثل هذا الشعور اللامتناهى هو الأساس فى فاعلية الشعور أو العقل المتناهى . أما الاسكندر فقد نجح بما قدمه لنا من تصور واقعي لفاعلية الشعور فى إبعادنا عن مثل هذه الأقوال .

ففاعلية الذات أو الشعور عند الاسكندر تتحدد وتتضح بوقوفنا على

الملايسات ، الداخلية والخارجية التي تظهر أو تتجلى فيها أو بوقوفنا على محيطها الداخلي أو الخارجي . ويفرق الإسكندر بين فاعلية الذات المرتبطة بالمحيط الداخلي الذي يتمثل في الحالات العضوية المختلفة ، وبين فاعليتها المرتبطة بالمحيط الخارجي ، وهي التي يطلقون عليها عادة عملية الإدراك الحسى . ويسمى الفاعلية الأولى باسم التأمل الذاتى enjoyment ، والفاعلية الثانية باسم التأمل الخارجى Contemplation . ولكن هذه التفرقة ليست واضحة تمام الوضوح عند الإسكندر . وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أنه يصعب علينا الفصل بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى فى كل لحظة من لحظات الشعور .

* * *

٧ - الخطأ :

نحن نعلم أن من أهم الأسباب التي دفعت الإنسان إلى الثقة بنفسه وقللت من تهالكه على العالم المادى الخارجى هذا التهالك الساذج الذى جعله أول الأمر مشدود الوثاق بالطبيعة هو اكتشافه أنه يخطئ . فاكشافه لخطئه قد جعله يعتقد أن له عقلا يوجهه ، ويظهره على الأشياء فى صورة تغاير الصورة التى لها فى الواقع . وهكذا اكتسب ثقته بنفسه ، واندفع فى تيار المثالية على نحو ما رأينا ذلك .

وقد رأينا فى فلسفة الإسكندر أن فاعلية الذات مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمحيط الخارجى والداخلى اللذين توجد فيهما . وقد يبدو من الصعب أن نتحدث بعد ذلك عن ظاهرة الخطأ فى فلسفة كذه . والحق أن الحديث عن الخطأ وتعليقه فى الفلسفات الواقعية أمر عسير . ولكن الإسكندر يعلل لنا

الخطأ تعليلًا واقعيًا يتمشى مع الاتجاه الذى سار فيه . وهو يميز بين ثلاثة أنواع من الأخطاء فى عماية الادراك .

أخطاء واقعية وأخطاء بمعنى الكلمة أو أخطاء صرفه وأخطاء وهمية أو أوهام .

فالأخطاء الواقعية تأتى من أن العقل لا يستطيع أن يختار فى الشيء الذى أمامه جميع جوانبه دفعة واحدة . فقد رأينا أن الإسكندر حصر مهمة العقل أو الذات العارفة فى إختيار بعض جوانب الشيء المدرك . ولكن العقل يعجز عن أن يحيط بجميع جوانب الشيء دفعة واحدة .

ومن ناحية أخرى ، فإن هذه الجوانب الواقعية للشيء المدرك لا تثبت على حال واحدة بل هى دائمة التغير . فإذا كانت درجة حرارة النار التى أمامى تتغير تبعًا لإقترابى منها أو إبتعادى عنها ، فليس معنى ذلك أن درجة الحرارة نفسها هى التى تتغير بل معناه أن العقل بعد أن يكون قد بعد مع الجسم عن النار لم يعد قادرًا على أن يتخير جميع درجات الحرارة التى كان قادرًا على إختيارها والإحساس بها عندما كان قريبًا منها .

أما الأخطاء الصرفة مثل بخطئنا فى رؤية لون الجبل البعيد وحكمنا بأن لونه أصبح لونا أزرق ، ومثل حكمنا بانكسار العصا الموضوعة فى حوض من الماء . الخ . نقول إن هذه الأخطاء الصرفة قد توحى بتأويل ذاتى للأخطاء وتأثير الذات فى وجود الأشياء .

ولكن مصدر هذه الأخطاء الصرفة عند الإسكندر هو أننا فى حالة الجبل البعيد الذى نرى أن لونه قد أكتسب لونا أزرق مثلاً ، نكون قد أصبحنا على مسافة بعيدة تفصل بيننا وبينه . وبذلك أصبحنا لا نرى الجبل وحده بل نراه مقترنا

بالمناظر التي تحيط به وتؤثر في لونه . وكذلك الحال فيما يتعلق بالعصا المنكسرة في الماء ، فإننا لا نرى العصا وحدها بل نراها منغمرة في الماء . فالأخطاء هنا مصدرها المحيط الذي توجه فيه الأشياء المدركة ، وليس مصدرها الذات كما يذهب المثاليون .

أما الأخطاء الوهمية أو الأوهام فيبدو لأول وهلة أن تأثير الذات في إيجادها أوضح من تأثيرها في الأخطاء الصرفة أو الأخطاء الواقعية . ومثالها أننا إذا وضعنا قطعة من الورق رمادية اللون فوق ورقة أكبر منها حجماً ذات لون أحمر فإننا سنرى لونها أخضر ينبعث أمام أعيننا . الأمر الذي يجعلنا نرى الورقة الرمادية كما لو كانت قد أصبحت ذات لون أخضر .

ويرى الاسكندر أن رؤيتنا للون الأخضر لا يتعلق بتدخل الذات المدركة بل يرجع إلى أننا قد قمنا بنقل اللون الأخضر الذي يكون قد ظهر من تجمع أو اتحاد الرمادي مع الأحمر من المحيط الذي ظهر فيه إلى الورقة . فنظن أن لونها قد أصبح أخضر .

وهكذا استطاع الاسكندر أن يؤول جميع الأخطاء تأويلاً واقعياً ويبعد عن التأويلات المثالية لظاهرة الخطأ في الإدراك .

* * *

٨ — إكتفاء الوجود بذاته :

هل العالم الذي نعيش فيه هو وحده العالم الواقعي الحقيقي ؟ أم أنه ليس إلا مجرد مظهر لعالم آخر يفوقه كمالاً ؟

ترى المثالية أن حقيقة هذا العالم مستمدة من حقيقة أخرى أسمي منها وأكثر كمالاً . فأجزاء هذا الكون لا وجود ولا قوام لها إلا بالكل وفي

الكل . والحقائق الجزئية التي يعج بها هذا الكون الطبيعي ليست الا مجرد مظاهر للحقيقة المطلقة الباطنة فيها .

وكان من الطبيعي أن نجد معارضة شديدة لهذه النظرة عند فيلسوف واقعي مثل الاسكندر . فهو يرى أن لكل شيء في الوجود حقيقة واقعية . وأن الوجود بأسره مكتف بذاته وأنتا لسنا بحاجة إلى أن نطلب العون من كائن آخر لكي نعرف بحقيقة العالم والأشياء معا .

هنا ونستطيع أن نسأل سؤالا آخر . ما موقف الاسكندر من الله ؟ رأينا من قبل أن الاسكندر يعترف الألوهية تعريفا خاصا . فهي عنده تدل على هذه الحركة التي نلتقي بها في مستوى معين من الموجودات عند نزوعه إلى مستوى آخر يعلوه . فهي تترجم إذن عن هذا الشوق الذي تشعر به مجموعة من الكائنات عند تطلعها إلى مجموعة أخرى أكمل منها في سلم التطور . هذا فيما يتعلق بالألوهية الجزئية ، أي بالألوهية الخاصة بكل مستوى معين من الوجود ، أو بكل مجموعة من الكائنات . أما الألوهية العامة أو الكلية فهي هذا النزوع الذي نلمسه في الكون ككل ، والذي يدفعه إلى الانتقال من حالة إلى حالة أخرى هذا الانتقال الذي يعطينا مجموعة لا متناهية من التطورات الجديدة التي نظفر بها في حركة انبثاق الموجوات بعضها عن البعض الآخر . أما فيما يتعلق بالله فيقول الاسكندر : إن الله هو الكون كله في مجموعه عندما يكون حاصلا على الألوهية . وجسم الله هو الكون ككل . أما روحه فهي الوهيته . لكن هذا الكائن الحاصل على الألوهية ليس كائن حاضرا موجودا الآن ، بل هو كائن مثالي . وإذا كان لا بد من البحث عن موجود

حالى أو حاضر ندعوه باسم الله فسيكون هذا الكون اللامتناهى فى تطوره،
الدائم وفى شوقه نحو الألوهية ، (١) .

وهكذا استطاع الاسكندر أن يقدم لنا صورة لله لا تمثل موجوده
حاضرا بعينه اصطلاح رجال الدين على تسميته بأنه أكل الموجودات وأسماءها،
بل صورة يتراعى من خلالها الله على أنه هذا الكون اللامتناهى فى تطوره
الدائم . فالله عند الاسكندر ليس كاننا ، بل سيكون .

وهذه الصورة التى قدمها الاسكندر لله تتعارض دون شك مع إله
الآديان . وقد سبق أن أشرنا إلى معارضتنا للاسكندر فى هذه النقطة . لأننا
نؤمن بالصورة التى قدمها لنا الاسلام لله ، لا إيماننا دينيا فحسب ، بل إيماننا
عقليا فلسفيا كذلك .

المراجع التي ورد ذكرها في الكتاب

مراجع الباب الأول

الفصل الأول

Alquié (F.) : La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F. 1950.

Berkeley (G.) : 1) A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge, edited by George Sampson, in 3 vols, London, George Bell and Sons, 1897, Vol. I.

2) The Three Dialogues between Hylas and Philonus, ed. by George Sampson, Vol. I.

Boutroux (E.) : La philosophie de Kant, Paris, Vrin, 1926.

Brunshirck (Léon) : Les Ages de l'intelligence, Paris, Alcan, 1937.

Caird (Edward) : The Critical Philosophy of Immanuel Kant, 2 vols., Glasgow 1889.

Descartes (René) : Discours de la Méthode -- Texte et Commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1921.

Twing (A.E.) : Idealism — A critical Survey, London Methuen and Co. Ltd., 1933.

Hume (David) : A. Treatise of Human Nature, (Everymaen's Library, edited by Ernest Rhys) in 2 vols., London, 1939.

Kant (Emmanuel) : 1) Critique de la Raison Pure, trad. franç. par A. Trenasaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1950.

2) Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. franç. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

Lachelier (Jules) : Du fondement de l'induction, in oeuvres complètes de Lachelier, Paris, Alcan, 1920.

Lachièze-Rey (Pierre) : L'idéalisme Kantien, 2ème éd. Paris, 1950.

Locke (John) : Essay on Human Understanding, in Works edited by A.C. Fraser, 2 vols., Oxford, 1884.

Prichard (H.A.A.) : Kant's Theory of Knowledge. Oxford, 1909.

الفصل الثاني

Alexander Samuel) : Ptolemaic and Copernican Views of Place of Mind in the Universe-art. in The Hilbert journal, Vol. III, No. 1, October 1909, p.p. 47-66.

Bergson (Henri) : 1) La Pensée et le Mouvant, 27ème éd., Paris, P.U.F., 1950.

2) L'Evolution Créatrice, Paris, Alcan, 1925.

Bradley (F.H.) : Appearance and Reality, London, 1893.

Bréhier (Emile) : Liberté et Métaphysique — art. in Revue Internationale de Philosophie, 1939, No. 6, pp. 1-13.

Husserl (Edmund) : 1) Formale Und Transzendante Logik, Halle, 1929.

2) Erfahrung und Urteil, Hambourg, 1948

3) Idées directrices pour une Phénoménologie, trad. franç. par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 19ème éd. 1950, Tome Premier.

James (William) : 1) A Pluralistic Universe, London, Longmans Green and Co., 1900

2) Pragmatism — A New Name for some old ways of Thinking, London, Longmans Green and Co., 1911.

3) Essays in Radical Empiricism, London, Longmans Green and Co., 1912.

Montague (William) : The New Realism and the Old — in The New-

Realism-Cooperative Studies in Philosophy, New-York, The Macmillan Company, 1912

Nietzsche (F.) : 1) Ecce Homo, trad. franç. par Alexandre Violette, Paris, Gallimard, 3ème éd., 1942.

2) La naissance de la Tragédie, trad. franç par Geneviève Blanquis, Paris, Gallimard, 1ère éd., 1949.

Wahl (Jean) : 1) Du rôle de l'idée de l'instant dans la philos. de Descartes, Paris, Alcan, 1920.

2) Existence Humaine et Transcendance, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1944

Whitehead (A.N.) : Process and Reality — An Essay in Cosmology, Cambridge, University Press, 1929.

المراجع العربية :

(١) مشروع السلام الدائم للفيلسوف كانت . ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ١٩٥٢

(٢) عثمان أمين : محاولات فلسفية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٥٣

(٣) التأملات لديكارت — ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧

(٤) زكي نجيب محمود : حياة الفكر في العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٥٧

(٥) يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٧ .

مراجع الباب الثاني

الفصل الاول

Heidegger (Martin) : 1) De l'essence de la vérité, trad. franç., Paris, Vrin, 1948.

2) Kant et le problème de la Métaphysique, trad franç., Paris, Gallimard, 1953.

Husserl (Edmund) : Méditations Cartésiennes, trad. franç., Paris, Vrin, 1947.

Marcel (Gabriel) : 1) Journal Métaphysique, Paris, Gallimard, 1927,
2) Etre et Avoir, Paris, Aubier 1935.

3) Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1948.

4) Le Mystère de l'Etre, I, Paris, Aubier, 1951.

Merleau-Ponty (M.) : La Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Mounier (Emmanuel) : Introduction aux Existentialismes, Paris, Denoel, 1947.

Sartre (J-P) : 1) La Nausée, Paris, Gallimard, 1938.

2) L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943.

3) L'Existentialisme est un Humanisme, Paris, Nagel, 1946.

4) L'imagination, Paris, P.U.F., 1950

Than-Duc-Thao : Phénoménologie et Materialisme Dialectique, Paris, éd. Mink Tan, 1954.

Wahl (Jean) : 1) La Théorie de la Vérité dans la philosophie, Paris, Jaspers. Les Cours de Sorbonne

2) Cent années de l'Histoire de l'idée d'existence (1848-1948)

— Heidegger — Les Cours de Sorbonne.

3) Esquisse pour une Histoire de « l'Existentialisme », Paris, L'Arche, 1949.

4) Notes sur la première partie de « Erfahrung und Urteil » de Husserl. — art. in Revue de Méta. et de Morale, Janvier-Mars 1952

الفصل الثاني

Heidegger (Martin) : 1) Qu'est-ce que le Métaphysique, trad. franç. par Corbin, Paris, Gallimard, 1951.

2) Sein, Und Zeit, Erste Halfte, 1949.

3) Holzwege, Frankfurt, 1950.

Jolivet (Regis) : Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.P Sartre, Paris, éd. de la Fontenelle 1948.

Sartre (J.P.) : 1) L'Age de Raison, Paris, Gallimard, 1945.

2) Huis Clos in Théâtre de J.P. Sartre, Gallimard, 1947.

Wahl (Jean) : Essai sur le Néant d'un Problème — art in Deucalion I, 1946.

مراجع الباب الثالث

الفصل الاول

Bachelard (Gaston) : L'intuition de l'instant Paris, Libraire Stock, 1932.

Blondel (Maurice) : L'Action (1893), nouvelle éd., Paris, P.U.F., 1950.

Hawidy (Yehia) : L'idée de Transcendence dans la philos franç. Contemporaine (Thèse Principale présentée en Sorbonne 1955).

Jankélévitch (V.) : Philosophie Première, Paris, P.U.F., 1954.

Kant (E.) : La religion dans les limites de la simple raison, 1793,
trad. franç., par Gibelin, Paris, Urin, 1943.

Lalande (André) : Les illusions évolutionistes, Paris, Alcan, 1930

Lenine : Matérialisme et empirio-criticisme, Paris, Editions Sociales,
1948.

Montague (William) : The Story of American Realism — in Twen-
tieth Century Philosophy, ed. by D.D. Bunes. New York. Philos.
Library, 1947, p.p 419-448.

Wahl (Jean) : Etude sur le Parménide de Platon, Paris, Rieder et
Cie. Editeurs, 1926.

الدكتور زكي نجيب محمود . حياة الفكر في العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة

الأنجلو ، ١٩٥٧ .

الفصل الثاني

Alexander (Samuel) :

1) The nature of mental Activity — Contribution to Symposium
— In Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.). Vol. VIII,
1908, p p. 215-226.

2) Mental Activity in Willing and in Ideas — art. in Proceedings
of the Aristotelian Society (N.S.). Vol. IX, 1908-1909, p.p. 1-40

3) The Basis of Realism — art. in Proceedings of the British
Academy 1913-1914, p p. 279-314.

4) S. Pace-Time — art. in Proceedings of The Aristotelian So-
ciety (N.S.), 1917-1918, Vol. XVIII, p-p. 410-418

5) S. Pace Time and Deit, 2 vols. Lonodn, Macmillan and Co.
Ltd , 1934.

6) The Historicity of Things — art. in Philos. and History Essays
presented to Ernest Cassirer, Oxford, The Charenton Press, 1936

كشاف المصطلحات

(A)

Adjustement	توافق	A posteriori	بعدي أو تجريبي
Ambigu	مبهم أو غامض	Attitude naturelle	الموقف الطبيعي
Angoisse	حسر نفسي	(موقف رجل الشارع) عنده وسرل.	
A priori	أولى	Authentique	الوجود الصحيح أو
		الصادق (عنده يدجر) وهو مرادف	
		عنده للوجود المهموم .	
		Avoir	فعل الملكية

(B)

Bifurcation (of Nature) (عند ويتهد) شطر الطبيعة إلى ذات وموضوع

(C)

Caégories	مقولات عقلية	Cogito préreflexif	كوجيتو سابق
[Emperical] categories	مقولات تجريبية	على التأمل العقلي (عند سارتر) .	
عند صمويل الاسكندر		Consciousness	الشعور أو الوعي
Choix (Le)	الاختيار الوجودي	(وهو يرتبط عند الاسكندر بالمنح)	
Cogito	الكوجيتو العقلي (أنا أفكر)	بمخلاف العقل Mnid الذي ليس له مكان	
		محدد في الجسم .	
Cogito en situations	الكوجيتو	Conscience de soi	الشعور بالذات
المتحم في مواقف		Contemplated	الموضوع المتأمل خارج
		الذهن (عند الاسكندر . بمخلاف	
		الموضوع المتأمل تأملا باطنيا (داخل	
		الذهن) enjoyed	

(D)

Dasein	الوجود البشري	Devenir	صيورة
Deity	الالهية (عند الاسكندر)	Données	معطيات
وتتمثل حالة الكون باعتباره كونا ناقصا ، تتطلع كل طبقة فيه إلى الطبقة التي تعلوها في شوق .			

(E)

الحرية الملائمة . أي، الحرية المقيدة بالمواقف التي تظهر فيها بطبيعتها دون أن تهدف إلى هذه المواقف أو تقصد إليها قصداً .		الحرية الملائمة . أي، الحرية المقيدة بالمواقف التي تظهر فيها بطبيعتها دون أن تهدف إلى هذه المواقف أو تقصد إليها قصداً .	
Engagée (liberté)	نظرية المعرفة	Evidence originale	البداية الاصلية
Epistémologie	منهج الأبوخيه عند هوسرل	Existence	الوجود الخاص
Epoché	وجود الشيء قائم	Philosophes de l'existence	فلاسفة الوجود
Esse est percipi	في ادراكه (باركلي)	Existence	(جبريل مارسل - كارل ياسبرز)
Esthétique Transcendantale	الحساسية الشارطة (عند كانت) .	Existentialistes	الوجوديين
Etre (verbe)	فعل الكينونة	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)
Être	الوجود العام	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)
L'être-dans-la-monde	وجود الإنسان في العالم	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)
Être-en-soi	الوجود في ذاته	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)
Être-pour-soi	(وجود الأشياء) عند سارتر	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)
Evidence	بداية عقلية (عند ديكارت)	Existentialistes	(سارتر ومدرسة باريس الوجودية)

(F)

خداع النفس La mauvaise foi فكرة العقبة (عند Facticité [La]
الوجوديين) وتمثل القيود التي تحد الحرية
Foi [La] الايمان

(G)

الموقف الأرضي أو البطلمي الذي يقول بأن مركز Géocentrique
مجموعة الكواكب هو الأرض ومن عليها من الناس . وهو تعبير يدل
على الموقف المثالي .

(H)

الموقف الشمسي أو الكوبرنيكي الذي يقول بأن مركز Héliocentrique
مجموعة الكواكب هو الشمس . وهو تعبير يدل على الموقف الواقعي .
تاريخية الوجود البشري أي تزمته بالمواقف التي يحياها في زمانه Historicité
الباطني الخاص .

تاريخية الكون عند الاسكندر باعتبار أن الزمان Historicity(of Things)
يدخل في نسيجة ويؤدي إلى صيرورة الطبيعة وحركتها .

(I)

Idée	الفكر أو المطلق عند هيجل	inhérence	تداخل أو تضمن
Idée	الصور الذهنية (عند هيوم)	instant	لحظة
	الأفكار المتعالية (عند كانت)	instrumentalism	مذهب الذرائع
Identité	الذاتية أو الهوية		(عند جون ديوي)
Immanent	باطن	intentionnalité	فكرة القصد أو
Inauthentique	الوجود الكاذب		الاتجاه عند هوسرل (اتجاه الشعور
	(وهو مرادف للوجود الدارج : وجود الحياة اليومية عند هيدجر)	intuition	إلى الموضوع الذي يغايره) . الحدس

(I)

لا يعود إلى الوراء irréversible التطور الذي لا يقوم involution
(الزمان)
على الصراع بل على التداخل والتجانس
(عند لاند)

(M)

التضامن الوجودي Mitsein العقل (وهو لا يرتبط عند Mind
(الوجودي مع الآخرين)
الاسكندر بجزء معين من الجسم وهو
المنع بالجسم كله. وهذا عكس الشعور)
المعرفة العالمية التي يكونها الإنسان في Mondaine « la connaissance »
حياته العادية الدارجة

(N)

المضمون الواقعي للأشئ المائل noèse العدم Néant
عند الشعور (عند هوسرل)
عملية إلغاء الوجود Néantisation أو إعدامه أو هدم بعض أجزائه
(عند سارتر)
البحمة العقلية (عند باركلي) notion المعنى الذاتي الذي يعطيه noème
ويقصد بها إدراك النفس لذاتها .
الشعور للحقيقة الواقعية (عند
هوسرل)

(O)

علم Ontologie fondamentale فكرة الموضوعية عند Objectivité
الوجود الرئيسي عند هيدجر وهو علم
الوجود الخاص بالسكان البشرى
المتزم بزمانه الوجودي الخاص
عمى Opaque ميدان الموجودات الخاصة Ontique
علم الوجود العام Ontologie

(P)

Phénoménologie فلسفة الظاهرات
عند هوسرل

Plan of action مجال الفعل (الفكرة
مجال الفعل عند البرجماتيين)

positionnelle (conscience) الشعور
الواضع لموضوعه عند سارتر . وهو
عكس الشعور العقلي الذي يؤثر في
إدراك موضوعه بل ويخلقه .
pré-donnees المعطيات الواقعية السابقة
على معطيات الشعور (عند هوسرل

(R)

Raison العقل الجدلي المدعى
(عند كانت)

Reduction عملية رد العالم الخارجي
إلى الذات

Repetition عملية الاجترار الذاتي
(عند كيوركجورد)

Res cogitans الشيء المفكر (عند
ديكارت)

(S)

Situations مواقف

Situations-Limites المواقف

الحاجزه (عند ياسبرز)

solipsiam فلسفة انعزالية

souci الحـمـ

stationnaire حركة محلية

(T)

Transcendant « Le » المتعالي
(الإله المتعالي)

Le Transcendant-Immanent المتعالي
الباطن (الإله المتعالي الباطن ويطلق
عادة على إله المسيحية)

Transcendant « L'objet... »
الموضوع أو الوجود الشيء باعتباره
متفوقا على الشعور ، ويتعداه

Transcendance « La » « de Dieu » تعالى
الله أو تنزيهه

Transcendance « La » « de la
conscience » المفارقة الذاتية أو
تعدى الشعور لذاته .

(U)

الإطار المحاذي أو المحيط بالكون [عند ياسبرز]
Umgreifend

(V)

Verfallen فكرة السقوط (عند) La non-Verite اللا حقيقة

هيدجر) سقوط الوجود البشري

أو الانساني في الوجود الدارج الكاذب

Verite « lá » الحقيقة

کشاف أسماء الأعلام

بلوندل (موريس) : ۱۹۳	(۱)
بوترو (اميل) : ۴۷، ۴۴	الاسکندر (صويل) :
بوتی (ميرلو) : ۱۰۲	۲۴۱ - ۲۱۳، ۸۱
بیرس (تشارلس) : ۸۸	أرسطو : ۲۰۰، ۱۲۹، ۳۸، ۳۷، ۳۴
(ج)	اسپینوزا : ۲۳۵
جانکلیفتش (فلادیمیر) : ۱۹۷، ۱۹۶	أفلاطون : ۲۰۰، ۶۱، ۳۵
جیمس (ولیم) : ۸۸ - ۹۲، ۱۸۲	آلکویه : ۶۳، ۲۱
(د)	ایوینج : ۳۶، ۳۵
دیکارت : ۱۹ - ۲۲، ۳۶، ۳۹، ۶۲	(ب)
۶۳ - ۶۶، ۱۰۳، ۱۹۵، ۲۰۷	بارکلی : ۲۵ - ۲۸، ۶۵ - ۶۷، ۱۳۲
دیوی (جون) : ۸۹	۱۳۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۲۹
(ر)	برادلی : ۷۳، ۱۸۱
رسل (برتراند) : ۲۱۵	برجسون : ۸۵ - ۸۷، ۱۲۷، ۱۸۲
(ز)	برمنیدس : ۲۰۰
زکی نجیب محمود : ۱۹۵	برنشفیج : ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۸
(س)	بریشارد : ۴۱
سارتر (جان بول) : ۱۰۲، ۱۰۵	بریبه (امیل) : ۸۱
۱۰۸، ۱۳۰ - ۱۳۹، ۱۵۷ -	بری (رالف بارتون) : ۱۸۶، ۲۰۹
۱۷۳، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۰	بسکال : ۱۰۳
۲۰۵ - ۲۰۷	بشلار (جاستون) : ۱۹۶
	بطالیموس : ۷۹، ۸۰، ۸۱

سانتایانا (جورج) : ۱۹۵

سقراط : ۱۰۳

سیمون دی بوفوار : ۱۰۲

(ش)

شیلر : ۹۳

(ع)

عثمان امین : ۴۵ ، ۴۶

(ف)

فال (جان) : ۶۳ ، ۷۱ ، ۱۰۲ ، ۱۲۳

۱۶۳ ، ۲۰۰

(ك)

كانت : : ۳۲ - ۵۵ ، ۶۸ ، ۷۹ ، ۸۰ -

۸۳ ، ۱۲۵ ، ۱۹۵ ، ۲۰۰ ، ۲۲۱

کایرد (ادوار) : ۵۲

کوبرنیکس : ۳۳ ، ۷۹ - ۸۱

کیر کجوررد : ۱۰۲ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰

(ل)

لاشلییر (جول) : ۲۹

لاشپیزی (پیر) : ۱

لافل (لوی) : ۱۱۵

لوك : ۲۳ ، ۲۴

لالاند (آندریه) : ۲۰۳

لنین : ۲۰۲

(م)

مارسل (جبریل) : ۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶

۱۱۵ ، ۱۱۶

مارفن : ۶۹

مارکس : ۱۹۴ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸

مور : ۲۱۵

موتاج : ۶۰ ، ۱۸۶

(ن)

نیتشه : ۸۴ ، ۸۵ ، ۱۸۲

(ه)

هوبز : ۲۲ ، ۲۳ ، ۶۵ - ۶۷

هوسرل : ۶۲ ، ۷۴ - ۷۸ ، ۱۱۹ -

۱۲۳ ، ۱۳۳ - ۱۳۵ ، ۱۳۷ ،

۱۸۱ ، ۱۹۵

هولت (ادوین) : ۲۳۶

هویدی (یحیی) : ۱۸۹

هیجل : ۱۱۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۲۰۰

هیدجر : ۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۱۰۷ ، ۱۲۴ -

۱۳۰ ، ۱۴۵ ، ۱۵۵ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳

(و)

ویتهد : ۷۴ ، ۱۸۱

(ی)

یاسبرز (کارل) : ۱۰۲ ، ۱۰۸ ، ۱۱۶ - ۱۱۸

فهرس

الصفحة

إهداء	٣
مقدمة	٥

الباب الأول

نظرية المعرفة ونقدها	١٣
--------------------------------	----

الفصل الأول

نظرية المعرفة	١٣
فاتحة : ١ - ما قبل كانت	١٧
١ - ديكارت	١٩
ب - هوبز - لوك - باركلي - هيوم	٢٢
٢ - المثالية النقدية عند كانت	٢٢
١ - خصائصها العامة	
ب - معنى الترئسندتالية عند كانت	
ج - معنى النقد عند كانت	

الفصل الثاني

ما بعد نظرية المعرفة	٥٧
١ - أساس العلاقة بين الذات العارفة والعالم الخارجى فى المثالية الذاتية	٥٩
٢ - نقد هذا الأساس :	٦٩
١ - خطأ المثالية الذاتية فى نقطة البدء	
ب - خطأ المثالية الذاتية فى النتائج المترتبة على نقطة البدء	

ح - خطأ المثالية الذاتية في فهمها للإنسان

الباب الثاني

التجربة الوجودية ونقدها . . . ٥٩

الفصل الأول

التجربة الوجودية . . . ٩٧

فاتحة : ١ - الخصائص العامة للتفكير الوجودي . . . ٩٩

١ - الإنسان الوجودي

ب - نقد الفلاسفة الوجوديين للمعرفة العقلية

٢ - مشكلة الحقيقة عند بعض الوجوديين . . . ١١٩

١ - الحقيقة عند هوسرل مؤسس فلسفة الظاهرات

ب - الحقيقة عند هيدجر

ج - الحقيقة عند سارتر

الفصل الثاني

نقد التجربة الوجودية . . . ١٤١

١ - أخطاء هيدجر . . . ١٤٥

١ - معنى : اللاحقية ، السقوط ، علم الوجود الرئيسي عند هيدجر

ب - الهم والحسر النفسي والموت

٢ - أخطاء سارتر . . . ١٥٧

١ - أساس تصور سارتر للعدم ونقده

ب - الغير هو الجحيم نفسه

ج - الحرية الملزمة والحرية الهادفة

الباب الثالث

الفلسفة الواقعية ١٧٥

الفصل الأول

أسس الواقعية الفلسفية ١٧٧

١ - المدخل إلى الواقعية الفلسفية ١٧٩

١ - خلاصة نقد الفلسفة المثالية في الفصول السابقة

ب - معنى الواقعية الفلسفية

٢ - أسس الواقعية الفلسفية ١٨٩

١ - الأساس الأول : اكتفاء الوجود بذاته

ب - الأساس الثاني : البدء بصيرورة الوجود الطبيعي

ج - الأساس الثالث : استقلال الطبيعة عن الذات

الفصل الثاني

(نموذج من الفلسفة الواقعية)

الواقعية الجديدة أو النيوريايزم عند صمويل الاسكندر ٢١٣

١ - معنى الفلسفة عند صمويل الاسكندر . . . ٢١٥

٢ - آراء الاسكندر الفلسفية ٢١٩

١ - المكان - الزمان

٢ - الزمان مصدر الانبثاق في الكون

٣ - المقولات التجريدية

٤ - فاعلية الذات لا تتعارض مع استقلال الطبيعة

٥ - معاصرة العقل للطبيعة

٦ - ارتباط فاعلية الذات بمحيطها الخارجي والداخلي

المقدمة

121 - V

٨ - اکتفاء الوجود بذاته

المراجع - ٢٤٣

کشاف المصطلحات ۲۴۹

کشف اسماء الاعلام ۱۵۵

فہرست ۲۰۷

